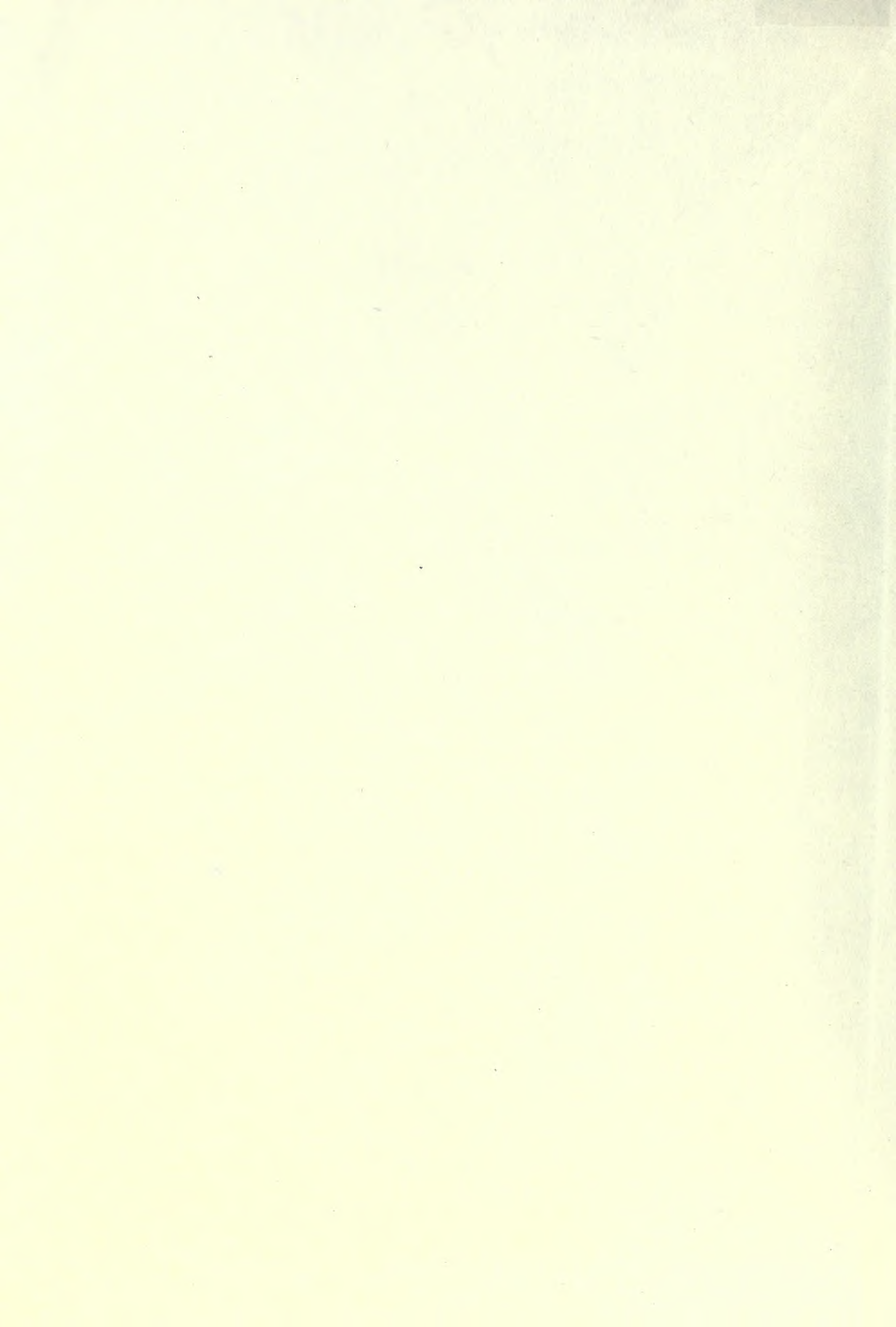












802

40 I

FRANZ ROSENZWEIG / JEHUDA HALEVI

FRANZ ROSENZWEIG

JEHUDA HALEVI

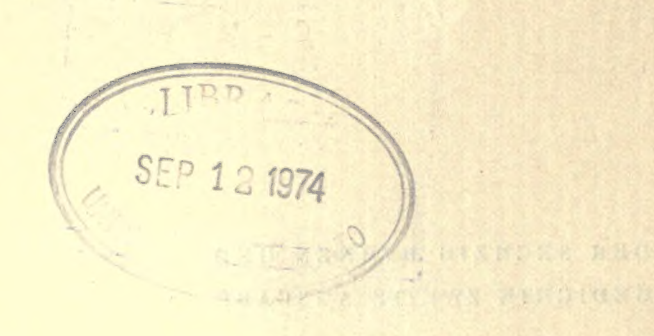
ZWEIUNDNEUNZIG
HYMNEN UND GEDICHTE
DEUTSCH

MIT EINEM NACHWORT
UND MIT ANMERKUNGEN

DER SECHZIG HYMNEN UND
GEDICHTE ZWEITE AUSGABE

BERLIN
VERLAG LAMBERT SCHNEIDER

PJ
5050
J8A48



MARTIN BUBER
ZUGEEIGNET



INHALT

GOTT

SEELE



GOTT



GELOBT!

Ja Herr Dich
dich rühme ich;
dein Recht, durch mich
leucht' es weit.

Horch, ein Ton –
gehorch ich schon,
Frage schmilzt
und Widerstreit.

Und glich' es dem
nicht, wie wenn Lehm
den Töpfer: „Was
tust du!“ zeiht?

Des ich verlang,
den ich empfang
zu Turm und Wehr
und Sicherheit:

All-um glühnd,
Geleucht aussprühnd,
schleierlos,
verhangbefreit –

Daß gelobt,
o daß umkränzt,
o daß gerühmt
er, und geweiht.

Herr: Deiner Pracht,
Werks Deiner Macht –
die Himmel sind
sein Bericht,

Ihr Steigen und
ihr Neigen und
wenn tief sich beugt
ihr Gesicht.

Und Engel, hin-
wandelnd in
Gemäuer aus
Flut und Licht,

Bekennen dich
und nennen dich,
der du schufst
den Laut, der spricht.

Denn du wägst
ohn' Müh, und trägst,
und nicht im Arm,
auf Händen nicht:

Tiefsten Grund,
hochhimmlisch Rund,
den Thronsitz und
die sein Geleit –

Daß gelobt,
o daß umkränzt,
o daß gerühmt
er, und geweiht.

Und wes Mund, wes,
wär würdig Des,
der Wolken ballt
mit seinem Wort,

Ewig lebt
– Geheimnis webt
auf Höhn der Höhn
um seinen Ort –

Und doch vom Thron
ins Zelt zum Sohn
herab sich ließ,
zu wohnen dort.

Wohl Abglanz-Schein
den Sehern sein
vergönnt er aus
des Wesens Hort.

Doch ohne Form
und ohne Norm
zieht hin sein Geist,
und ohne Port.

Profetie
nur sah ihn wie
in Königkleids
Erhabenheit –

Daß gelobt,
o daß umkränzt,
o daß gerühmt
er, und geweiht.

Die Werke groß,
Gebild zahllos –
wer umzirkt
des Lobs Gestalt?

Heil dem Mann,
der früh begann,
in ihm zu sehn
die Allgewalt,

Und kühn sich stellt
auf den, der hält
fest das All
in ewgem Halt,

Mit regem Geist
hoch ihn preist
und sein Gericht
nie Unrecht schalt

Und gibt frei zu,
daß, was Gott tu',
seinem Ziel
das Tun stets galt

Und daß er nah
den Tag bringt, da
der Welt ihr Spruch
hängt bereit –

Daß gelobt,
o daß umkränzt,
o daß gerühmt
er, und geweiht.

Auftaue dich,
neu baue dich,
klar schaue dich
in tiefster Brust!

Erfaß, o Geist,
was du seist
und daß aus Nichts
kam all dein Blust.

Wer gab dir Kraft?
wer Wissenschaft?
wer ruft dich einst?
ist dirs bewußt?

So schaue an
die Macht, und dran
entflamm dein Herz
zu heilger Lust!

Erkenn sein Werk!
Ihn doch, merk,
unberührt
lassen mußt.

Forsch wie viel!
Keim ruht und Ziel
in Wunder und
Verborgenheit –

Daß gelobt,
o daß umkränzt,
o daß gerühmt
er, und geweiht.

GEWALTIGER

Gewaltger! Wer ohn' Ihn! wer stritte den Rang Ihm!
Er Bronn des All ringsum, des Schöpfung entsprang Ihm!
Seine Gestalt – kein Aug hat sie gesehn, nur das
Herz seelenvoll, schaund und erkennend, zudrang Ihm.
Sein mächtger Glanz umringt des Weltalls Rund; so heißt
„Raum" Er dem All, weil kein Raum rings sich umrang Ihm.
Schaunde, die nie zu schaun! Schaundem, der nie zu schaun,
nah' du und bring Preisdanks- und Segensworts Klang Ihm!

SEHNSUCHT

Zu ihm, des wahren Lebens Quell, hintracht ich.
Das Leben drum, das schal und leer, mißacht ich.
Schaun meines Königs Antlitz – was begehrt' ich noch!
Nicht kenne andre Macht und andre Pracht ich.
O dürfte ich ihn sehen doch, wärs nur im Traum!
Gern schlief' ich ewgen Schlaf und nie aufwacht' ich.
Und säh sein Antlitz ich in meines Herzens Schacht,
Nicht gäb dem Aug, hinauszuspähn, noch Macht ich.

NACHTS

Jüngst weckten mich Gedanken Dir zu eigen
und ließen schaun mich Deiner Gnaden Reigen.
Hell lehrten sie, wie Dein Gebild, die Seele,
mit mir verflochten – Wunder, nie zu schweigen!
Und sah mein gläubig Herz dich nicht, als hätt es
gedurft sich mit am Sinai erzeigen?
Dich suchten meine Schauungen. In mich trat
dein Glanz, in mein Gewölk herabzusteigen.
Aufscheuchte da mein Sinnen mich vom Lager,
vor Deiner Herrlichkeit mich, Herr, zu neigen.

EREIGNIS

Die Sphären des Himmels sahn dein Glänzen, da wanken sie.
Die Wogen des Abgrunds, als du auszogst, still sanken sie.
Und wie solln die Seelen stehn, dort wo Dein Geheimnis haust,
wo Feuer durch Felsen schlägt, daß flammend zerschwanken sie.
Doch stark wird ihr Herz durch Dich, wofern Du sie stärken willst,
daß folgend den Geistern, die dein Sein schauen, danken sie.
Drum Lob aller Seelen steig' zu Dir auf, o Herregott,
denn Lobworte finden Dich, den prächtig umranken sie.

ALL MEINE GLIEDER

Meine Glieder rufen all-alle: Herr, wer gleicht dir!

Ja Leib und Leben, von Dir hab ichs,
Mein Herz, wills beben, in Dir lab ichs,
Mein dichtend Streben, Dir ergab ichs,
Meiner Lieder Maß – Deiner Halle nahts, geeicht dir.

Hauch, den ich sauge, von Dir stammt er,
Strahl, mir im Auge, aus Dir flammt er,
Rat, den ich tauge, in Dir rammt er,
Mein Geist, wider was er auch pralle, schaut Dich, – weicht dir.

Und mag mein Schmachten nach dir langen,
In Busens Schachten Dich umfangen –
Die Dich umdachten, fruchtlos rangen,
Mein Gefieder, wie's traumhoch walle, nicht zureicht dir.

Doch Fahne schwellst du Dich Umstehnden,
Panier hoch stellst du Dir Nachgehnden,
Daß nie entfällst du Dich Anflehnden –
Mein Trieb wieder wirkt, daß abfalle ich, weh, leicht dir.

Ach sieh, du schautest all mein Sinnen,
Als einst du bautest mein Beginnen,
Da du vertrautest mir dies Innen:
Mein Herz – nieder zu engstem Walle nichts entschleicht dir.

DER UNVERGLEICHLICHE

Wer gleicht Dir, dem Tiefen helle,
Lobumraunt du, Wunderquelle!

Jäh umschuf er Nichts ins Sosein;
Herzen naht er, Augen floh sein
Bild; drum frag nicht, wie und wo! Sein
Voll im All ist jede Stelle.

Hältst dir ferne böse Lust du,
Findest Gott in deiner Brust du;
Herzensstill nur wandeln mußt du –
Er senkt, hebt des Lebens Welle.

Und Rätsel sieh: der Seele Pfade!
In dieser Weisheit selig bade, –
Findest drin der Freiheit Gnade:
Bist ja Häftling, Welt die Zelle.

Denken – sends, dich Ihm zu einen!
Lösch deinen Willen und tu Seinen!
Wohin würd nicht Sein Auge scheinen?
Sein Tun kennt Grenze nicht noch Schwelle.

All-erst lebt vor Weltstaubs Krume
Er. Und erschuf. Und trägt. Wie Blume,
Die welkt, so gehts des Menschen Ruhme:
Wie ein Blatt welkt, welkt er schnelle.

KEINER SONST!

Jeder, der klagen mich sieht, schürt meines Herzens Brand.
„Was beut", schmähn Fragen, „Dein Freund vor Freunden süßern Tand'

Hymnus und Weisheit möchten sein Bild umziehn,
Ganz Schöne – Preis reiht sich endelos um ihn.
Klagegeschreis Kleid anlegt ich um sein Fliehn.
Wollt Mitleid tragen! macht, daß er neu für mich empfand!
Wollt Trost mir sagen! wie trag ichs: Lieben – und er schwand!

Urfeu'r geriegelt in mich – so brennt mich Sein
Name, versiegelt ins Herz mir und Gebein.
Und aufgewiegelt, die mein Gesetz bespein,
Schelten und plagen mich, der zu Seinem Dienst sich wandt',
Lästrungen wagen sie, wahr' ich Seiner Ehren Pfand.

Drohn auszumerzen sie Deine heilge Zucht,
Schande und Schmerzen wähl ich vor solcher Flucht.
Heil, Teil dem Herzen Deines Gesetzes Frucht!
Wollt' ich ausschlagen Dich, so vergiß mich, rechte Hand!
Würd mir behagen fremd Wort, kleb, Zung', an Gaumens Wa

An dies mein Ohr die Mär Deines Ruhmes scholl,
Schilfmeer und Sinai sind Deiner Größe voll.
Wie brächt mein Mund, wie wohl einem Zweiten Zoll?
Herz, Augen zagen, zu lockern meines Fußes Band,
Seh Ihn ich ragen, Einzgen. Bei dem kein Zweiter stand.

DIE LIEBENDEN

Ihm flehn seine Liebenden, sein Lieben umfragen sie,
des Spätregens seiner Huld zu harren doch wagen sie.
Haust nicht seine Gnade nah, er thron hoch und ragend gleich?
so sind seine Taten groß, und weitherrschend ragen sie.
Und jene sähn gern sein Licht, mit Augen, drum prüfen sie
ihr Herz; sehn sie dann das Licht, sein hehres, so zagen sie.
Doch seines Gesetzes Wort, sein Reich – auf sich nehmen sies,
getragen von seinem Ruhm, und sein Ruhm – den tragen sie.
All Glanz, alle Herrlichkeit errufen und künden sie,
und wie's ihre Kehle beut, das Größeste sagen sie.

GERICHTSTAG

Ja Unzählige kommen
sie, die Kinder der Erde,
Und werden sämtlich genommen
untern Stab wie die Herde,
So die Frevler, die Frommen,
daß allen Spruchsprechung werde,
Vor dem Herrn, denn er kommt,
ja kommt, zu richten die Erde.

Heut wird Schicksal berufen
und Welt muß dem Richter stehen.
Die Kräfte, die einst sie schufen,
ließ heut Gott erstmalig sehen.
Erstellte heut des Throns Stufen,
hoch ob Werden, Vergehen,
Tief doch schaund fernste Hufen
im Himmel und auf der Erde.

Umründet sind heut Alls Runden.
Des Weltbaus Pfeiler, sie stunden.
Unfruchtbarkeit ist heut schwunden
drei Frauen, Heilger entbunden.
Die der Fron Druck empfunden,
hörten heut Freiheitskunden.
So bringen einst diese Stunden
den Heimzug aus fremder Erde.

Du heut geladene Schar! Sprich
„König!“ – dein König scheucht dir
Die Kön'ge. Daß er gewahr' dich,
Lärmhörner, schmettert, keucht, ihr!
Zu retten aus Grabs Gefahr dich,
und daß sein Angesicht leucht' dir,
Schaff' neu er jung wie den Aar dich,
tränk' wie Regen die Erde.

Aus der Ferne Land halle,
Taube, dein arm Gelalle.
Rufrin aus Wogenschwalle,
Dein Sang himmelan pralle!
Daß der Spruch dann bald schalle
der Rose im Felsenwalle:
Dein Volk Gerechte sie alle,
die ewigen Erben der Erde!

›Jed Irrn, du trägst mirs. Breite
den Arm dem Heimwärtskehren!
Doch folg ich deiner Leite,
muß eignen Rats entbehren.
Dein Licht ums Aug mir spreite!
Heil' Herzens Sichverkehren!
Heimkehr uns, Herr, bereite
zu dir, daß heim wir kehren.‹

„Ja köstlich Eigentum mir
eu'r Herz! Mein Busen brennt um euch.
Eh tagt Vergeltertum mir,
warnt ich im Elende euch.
Ruf im Heiligtum mir
erscholl, zu bessern endlich euch.
Kehrt heim zu mir,
so kehr ich heim zu euch.“

‚Hast uns dein Gesetz gelehrt,
das wir nicht tauschten, wandten,
Die wir nur deinen Dienst begehrt,
nur deinen Namen kannten.
Wie sind die Männer, die dir wert,
gleich Beeren, glutverbrannten!
Den Feind, drisch ihn wie Korn! Dein Schwert,
zücks auf den Schreckentmannten.
Deiner Furcht sie unbeschwert,
wir die drein Gebannten!
Stift schrieb, diamanten,
Judas Aufbegehren.‘

„Heiligt euch, seid rein, flieh'
jeder Leichnams Schwelen!
Und nahet euch, geht ein hie
als lebendge Seelen.
Wegschmilzt Fleisch, Gebein, die
verschlingen Gräberkehlen.
Wie Scherben wird man weihn sie
der Höhlen stummen Hehlen,
Die Seelen neu zum Sein, die
aufschweben, Lichtjuwelen.
Eilt! hinan! nicht feucht' um
Scherben sich das Auge euch.“

›Und kann Blutrot sich weißen?
wie Wolle Purpur arten?
Herz graniten, gneißen –
o machs zum fleischern zarten.
Spähst du am Sohn das Gleißen
der Erbschuld, der bewahrten?
Die Ton vor dir geheißen,
ihr Geist zög kühn auf Fahrten?
Erbaun kannst du, einreißen,
wenn Wort zu Wort wir paarten.
Kann Spreu und Stroh der heißen
Flamme sich erwehren?‹

„Und Gottes Söhne enden
gewühlt ins Grab der Lüste?!
Da Brot euch Geister senden,
getränkt euch Felsens Brüste!
Sühnwerk – ihr habts, das wenden
der Seelen Siechtum müßte:
Gottes strenge Spenden:
Gebots, Gesetzes Rüste.
Laßt Kerkers Mauerblenden!
zu fernster Hoffnung Küste!
Gurte um die Lenden,
Schuhe an den Füßen euch.“

‚Dein Geist, deine Kraft gießt
aus den Geist, die Kräfte.
Dein die Allherrschaft! liehst
du wem, daß er sie äffte?
An deiner Wage Schaft siehst
du, was des Manns Geschäfte.
Nur deiner Hoffnung Saft schießt
in irdscher Stämme Schäfte.
Deines Riegels Haft schließt
aller Riegel Häfte.
Wenn du mir zornentrafft fliehst,
wes Huld soll ich gehren?‘

„Den Seelen ruft Befreiung
von dem Dienst der Leichen.
Annehmt Erbbeleihung,
statt durchs All zu streichen.
Am Tag der Weltneureihung,
wenn Grabeshüllen weichen
Und in Geist-Fleisch-Entzweiung
ich füg der Knochen Speichen:
Dann, dann umstrahlt euch Weihung,
Kronen zu erreichen, –
Wenn der Greuel Zeichen
abgewaschen ward von euch.“

,Ach ihn, dir nächst, fern stießest du, –
wer zeigt ihm Trostes Sterne?
Wer hilft dem – ihn verließest du,
er fiel –, daß stehn er lerne!
Wenn nicht Heil rings gießest du
und sein erbarmst dich gerne,
In Cherubflug ihn schließest du
und Burgenfelsgekerne,
Des Tags harrnd, den verhießest du,
ihn hebst aus Schlammzisterne –
Ach sei uns nicht ferne,
denn es naht Verheeren!'

HÖR

Hör, die scheu-verwegen
Flehnd vor dich sich legen.
Vater, Kindesregen
Wolltst dein Ohr verhegen?

Ja aus Tiefen schrien sie,
Aus viel Nöten fliehn sie.
O laß leer nicht ziehn sie
Heut von deinen Stegen.

Herzens Heißaufquillen,
Schwall der Schuld woll stillen.
Tusts nicht ihretwillen,
Tus, Hort, deinetwegen.

Und ihr Irrn heut schwicht es.
Opfer nimm ihr schlichtes
Flehn. Ihr Herz dir richt es.
Und neig dein Ohr entgegen.

Die verweint, bewirte,
Das Lamm such, das verirrte,
Mach, daß ersteh ihr Hirte,
Woll mild der Herde pflegen.

Auf Richtsteigen gehn sie,
Laß heut Vergebung sehn sie!
Wenn spättags nun flehn sie,
Finde sie dein Segen.

DER WAHRE

Mit ganzer Kraft, Du Wahrheit, ganzer Seele
hab ich Dich lieb, im Licht, in Busens Hehle.
Dein Name mein! – wo gäbs, der den mir stehle?
Mein Liebster Er! – wen gäbs, der da mir fehle?
Mein Licht Er! – meinem Docht gebrächs an Öle?
Gäbs Wank? wo solchem Stab ich mich empfehle!
Ihr Hohn schmält – Toren! wird doch Hohngeschmäle
ob Deiner Krone mir zum Kronjuwele!
Mein Lebensborn! sei Dir Ein Preis mein Leben
und Sang, solang noch Hauch in meiner Kehle.

DEIN GOTT

Im Schlummer noch? Genug der Ruh!
Sag ab dem Narrenspotte!
Himmels Sphärentritt schau du,
fern der Menschen Trotte.
Urewgen Felsens Dienst fahr zu!
so fährt der Sterne Flotte.
Doch genug, nicht fürder ruh!
Auf! ruf deinem Gotte!

Heb dich, sein Gewölb zu schaun,
es machtens seine Finger.
Und seinen Zeltbau hoch im Blaun,
in seinen Armen hing er.
Und Sterne, Siegel ihm, bestaun,
eingrub seinen Ring er.
Bebe du vor seinem Graun,
des Heils harr, des er Bringer, –
Daß Welt dich nicht umrotte,
und so dein Herz verrotte.

Und stehe auf um Mitternacht,
der Großen Spur zu treten,
Die, auf der Zunge Psalmenpracht,
mit Sinnen, sinnig-steten,
Fastend ihren Tag verbracht,
ihre Nacht mit Beten,
Gotte in ihr Herz ein Schacht,
sie um den Thron Planeten –
Steig ihr Weg, hinauf, mit Macht,
Ihm zu, deinem Gotte.

Dein Aug ström' Tränen fort und fort,
daß Sünden deine Reu versöhn'.
Und fleh zu deines Walters Ort,
daß Menschenhaß er dir entwöhn'.
Und beuge deinen Stolz bis dort,
und wähl das Gute: es ist schön.
Ehre Gott aus deinem Hort, –
bis einst Heilande walln zu Höhn
Und deiner Schar entbraust das Wort:
Zuricht dich deinem Gotte!

Die Armen! Erdenbrut!
wo soll da Weisheit sein?
Des Menschen Sondergut
vorm Tier: ein Nichts so klein.
Nur: Schaun umstrahlte Hut
– Herzschau! nicht Augenschein –,
Und dunkler Bronnen Flut,
köstlicher denn Wein.
So aber, Fleisch und Blut,
nahst du deinem Gotte.

›Ich bin, der ich bin‹, so spricht,
des Willen Taten proben,
Der Tod schickt, Leben, dicht bei dicht,
grabtief senkt, hebt nach oben.
Du stehe seinem Weltgericht
und lebe! Laß das Toben,
Das auf ›Wann?‹ und ›Wo?‹ erpicht,
›Was drunten?‹ und ›Was droben?‹ –
Nein, sondern sei du ganz und schlicht
mit Ihm, mit deinem Gotte.

SEIN FRIEDE

Des Lebendgen Hand – ihr Schatten wird dein Dach,
  stellst du schlicht und redlich nur auf Ihn dein Sach.
Wenn du wandelst, sorgt er, daß dein Fuß nicht schwank;
  wenn du handelst, – Er wirkt, daß dein Arm nicht schwach.
Suche Frieden, jag ihm nach! Bekennst du nicht,
  Er sei: ›Herr des Friedens‹, und: ›Der Frieden mach'‹?

DAS ALL

Jauchz' der Mund,
was Du dies Rund
des Augs läßt schaun
an Wunderschau!

So gut er kann,
so heb' er an, –
nicht weil er vor
Dir sichs trau'.

Der Sphären Rad
umhöht dein Pfad,
und nimmer faßt
Dich ihr Bau.

Und was da lebt,
wie kühn sichs hebt,
hoch ob ihm
thronst Du im Blau.

Es rings in der
Geschöpfe Heer –
dich Wirkenden
bezeugts genau.

Was zeugt ihr Ruf?
Wer sie schuf.
Das Wie haust fern
in Rätsels Gau.

Im Urgeball,
im Endzerfall
tönt ehrfurchtbang
Widerhall:

Gott nur Er
im Göttersaal!
Er der Herr
der Herren all!

Heut und Jetzt
stets ersetzt, –
ersatzlos stets
glänzt Sein Glast.

Zwölfkreis baut,
den Sieben haut
Er den Steig,
die dort zu Gast.

Die Sonn' rückt fort
auf Sein Wort,
macht sich auf,
geht zur Rast,

Durchziehnd ihr Reich,
dem König gleich,
von Palast
zu Palast;

Der Mond, des Licht,
kreists auch nicht
in höherm Kreis,
rein doch blaßt;

Dann rings fern
Stern an Stern,
die Zahlen Ihm
angepaßt,

Der sieht klar
Plejadenschar:
sieben um
Leuchters Ast;

Der größte Kreis,
der tagesweis
westwärts neigt
seine Last, –

Hingebeugt
stumm er zeugt:
Einer hält
das All umfaßt.

Erhaben zwar,
doch offenbar
Dem Aug, wie's auf
Sein Werk prall':

Gott nur Er
im Göttersaal!
Er der Herr
der Herren all!

Und ringsum stellt
Er ein Zelt,
dem gab die Erd
Er zur Hut,

Daß sie stund
nicht auf Grund,
nein schwebend im
Leeren ruht;

Ihre Wucht
sucht abwärts Flucht,
nach tiefstem Ort
steht ihr Mut;

Heim Feuer flammt,
von wos stammt,
aufwärts gen
Himmels Glut;

Und zu den zwein
mittzwischenein
Windeswehn
und Wasserflut:

Was sich haßt
und was sich faßt,
allem rolln
sie im Blut.

Aus ihnen schoß
Pflanzenspроß
wie Adamssohn
und Tieresbrut.

Und Feuchte tränkt,
wird eingeschränkt,
nach Güte, nach
Zornes Wut;

Denn sein Pfeil
wird Lästrers Teil;
wem er hold,
Huldüberschwall.

Gott nur Er
im Göttersaal!
Er der Herr
der Herren all!

Dau'rnd Vergehn
und dau'rnd Entstehn –
Sein Dauern nur
ohn Jahr und Zahl.

Vor allem Sein
Er allein,
so wieder am
End einmal.

Nicht Arms Kraft,
Geist nur schafft
Schöpfung, die
Er befahl:

Seelen viel,
Wissens Spiel
und klugen Sinns
Leuchtfanal;

Gewölbes Pracht
wölbt er, macht
ob ihm sich staun
Wassers Strahl;

Tages Quell
und Sterne hell,
die scheinen ins
Erdental;

Und Drohender
und Lohender
Ruf, der Sein
Lob empfahl;

Und Edelstein-
sprühnde weihn
mit Hymnus Ihn,
mit Choral;

Preisende,
Kreisende,
Flammende
um Ihn ein Wall:

Gott nur Er
im Göttersaal!
Er der Herr
der Herren all!

Ach, der denkt
und, ach, der lenkt
und, ach, der macht
Künftges kund,

Des Blick trifft
Heiltrank, Gift
und weiß voraus
den Befund!

O hol sie ein
die Herde Dein
mitten aus
Löwenschlund!

Lämmer zart,
zwanggeschart
bei Fremden sie
rings im Rund.

Quältest sie,
stähltest sie,
und tauchst sie in
Höllengrund.

Und häufst du Harm –
Dich hält ihr Arm,
und sie traun
Deinem Bund.

Dein Name gellt
durch Deine Welt
straßauf, straßab
aus ihrem Mund.

Laut preisen sie, –
der Schar gleich, die
ward, auf daß
dein Thron steh' und

des „Dreimal-
Heilig" Strahl
aufs Haupt Ihm, der
ihr Schöpfer, fall':

Gott nur Er
im Göttersaal!
Er der Herr
der Herren all!

DER FERN-UND-NAHE

Ja Gott wo wirst funden Du,
des Raum hülln Ätherweiten.
Und wo nicht wärest funden Du,
des Saum füllt Erdenbreiten.

Herzensgrund-Bewohner
Er, und stellt Erd-Gränzen.
Nahen Erzbastion er,
Fernen Hoffnungsglänzen.
Du, – Cherubenthroner!
Du, – in Wolkenkränzen!
Heerscharliedumwunden Du –
es lobt Dich Benedeiten.
Sprengest Sphärenrunden Du –
wie erst Tempels Seiten!

Und hast Dich erhoben
hoch in Dunkels Hehle,
Ihnen bleibst verwoben
mehr als Leib, als Seele.
Hör, wie sie geloben:
Er nur uns befehle.
Wann hättst furchtentbunden Du
den Deinem Joch Gefreiten?
Wolltst sein Flehn selbst stunden Du –
sein Brot mußt ihm bereiten!

Deiner Nähe wegen
ging aus mein Herz, aufglomms zu Dir.
So kams Dir entgegen –
sieh! entgegen kommst du mir.
Mit der Wunder Regen,
quellnd wie einst, o, frommst du mir.
Wem bliebst unempfunden Du!
Himmel, Sterngezeiten
Müssen Dich bekunden, Du,
in schweigendem Schreiten.

Ach! will Wohnsitz teilen
denn Gott mit Adams Söhnen?
Kann Ihn ihr Geist ereilen?
des Urstaubs sich entwöhnen?
Doch ja! wo Du willst weilen,
darf Dich ihr Loblied krönen.
Tiergestalten stunden, zu
tragen den geweihten,
Deinen Thron, verbunden. Du
trägst sie, in Ewigkeiten.

DER NAME

Jahraus, jahrein   in Deinem Haus   faßt Lagerstand
  das Glücksvolk, wo   Dein Name drin   sein Lager fand.
Hoch, welthoch wohnt   der Name und   hat Sein doch in
  zerschlagnem Herz   und wo sich wer   in Jammer wand.
Und Himmelshöhn   fassen ihn nicht,   ob er herab
  zum Sinai   stieg, wohnt in Buschs   Dornflammenbrand.
Denn nahe ist   sein Weg gar sehr   und gleich sehr weit,
  da, was er schuf,   ans Selbst er und   ans Andre band.
Allein Gott dank   ichs, wenn mein Herz   Gedanken spann,
  und ihm nur, wenn   Rede mein Mund   und Antwort stand.

GEWEIHT

Ruft zu drein
Malen: „Geweiht", seraphenhaft
Ihn zu weihn!

Jubel kling'
zum Schöpfer, der mild des Geschöpfs
Flehn empfing.

Lagers Ring
stellt um den Thron genüber er
Lagers Ring.

Ihn umschwing'
Dienstschar aus Feu'r, drin einst der Dorn
nicht verging,

Suchend sein
Antlitz, drin Gnad' und Wahrheit stehn
im Verein,

Feuers Schein
beimengend Naß, und schwach wird keins
von den zwein.

„Hier zur Stell!"
meldet sich Dein Wind-Heer am Ziel
zum Appell.

Sind so Quell
der Lehre, wie rings Deines Raums
Ründe schwell'.

Künden hell
Dein Weihelob, das welthin sie
breiten schnell.

Hülln sich ein
in Scheu, dein Haupt umkrönend mit
Edelstein.

Und daß Dein
Werk sie, dazu spricht Ja ihr Hauch,
nimmer Nein.

Und nun ich,
aus Elends Gruft, ein Schiff, das Sturms
Wehn umstrich, –

Hier sieh mich,
rufend „Geweiht", daß höchstem Ring
mein Ring glich.

Nie entwich
mein Wort dem Kreis, den Leiden schloß
brüderlich;

Wurden klein
sie vor der Magd Söhnen auch, die
einst die Frein,

Harrn allein
sie Deines Heils doch, wolln dich nie
Unrechts zeihn.

Drückte sie
Druck auch, der Lands Herrlichkeit fern rückte sie,

Riefen sie,
was je ums End ein Mund aus Leids Tiefen schrie,

Fanden sie
in Dir doch Heils Brunnquelln, die noch schwanden nie.

Namens Sein –
Urwissen drum raunt Mund zu Mund erbgemein.

Busens Schrein
entrauschts: Auch ich kenn Ihn – doch, o, schweiget fein.

Allkund thront
Dein Glanz: denn ihr Wort sagts, wie Dein Holdsinn lohnt.

Klar betont
Dein Zeuge, wie's Dein Werk, was Dein Arm umschont.

Der dir frohnt,
entbeut das Volk, das Deinem Rat nahe wohnt:

Lieder reihn
sollt neu ihr, all dies wissen, und wacker sein.

Ruft zu drein
Malen: „Geweiht“, seraphenhaft Ihn zu weihn!

DEINE WOHNUNGEN

Ja lieblich deine Wohnungen
und deine vier Umzonungen.
Hast Löwenpracht und Stiereskraft
als deine Unterthronungen.
Und Jakobs Lagerzonen so
auf Erden deine Schonungen.
Du ordnest sie zu Fähnlein, lehrst
sie deiner Namen Tonungen.
Anschaun dich Heilgen, und dein Werk
zu künden – o Belohnungen!

DER GOTT DER GEISTER

Jeder Mund, hoch preist er   Gott, den Gott der Geister.

Hochsitz huldumwoben,
Hebend, die ihn hoben,
Ort, der jedes Toben
Schweigt; wer weise heißt, wer   Redner – dorther gleißt er.

Und in deiner Knechte
Herz stehn Tafeln, echte
Zeugen; deine Rechte
Grub drein Urgeheiß der   Pflicht, das nie zerschleißt wer.

Dicht Thronwagens Rade
Nahn der Seelen Pfade;
Denn dein Geist in Gnade
Wonnewassern weist er   zu sie, Wonnumkreister!

Ach – der Seelen Schall: Dein,
Leiber Niederfall: Dein,
Aller Hoffen: all Dein,
Hin magdgleich sie reißt der   Dienst vor dir, dem Meister.

HEILIG

Jubelnd Heilgenheeren ›Heilig‹ ent- tönts für ihn,
Und Seraphenchören oben rings stehnd um ihn.

Hohe Pracht gereinigt, zwar dem Aug unsichtbar,
Doch sein Blau bescheinigt sie, so des Himmels Schar,
Und sein Schatten einigt Flamm- und Flut- Geisterpaar.
Seelenstrahlen zehren vom Schein, der ihm entschien,
Feur aus Wolkenflören, hat sein Ruf losgeschrien.

Und die Ihm-Verwandten heilgen Geists Strom umrann.
In den Ihm-Entbrannten brünstgen Geist facht er an.
Die sein Wort erkannten, leben drin. Merks daran:
Menschennacken gehren, unter sein Joch zu knien,
Müde Seufzer kören gern sein Dach, hinzufliehn.

Des Cheruben Traben hört man am Weltensaum,
Seine Rädernaben ziehn die Spur leicht wie Flaum,
Seine guten Gaben, sie doch nahn unserm Raum,
Rare Werke, deren Glanz und Kraft ihm entliehn,
Klare Wunder – höh'ren Quells quelln sie Prophetien.

Auf! Mit Heilig-Rufen machet euch Obern gleich,
Selgen Erbes Hufen schafft euch in ihrem Reich.
Herzen, stürmt die Stufen zu der Herrn Herrn! der reich
Ehrt, wer seine Ehren schirmt als sein Paladin.
Doch, die sich empören, läßt nie ins Reich er ziehn.

DER HELFER

Ja Trost dem verstörten Herz, das, krank, sich verwest schon sah,
in Ihm, ihm der Heere Gott, der spricht „Ich, der wese!“ nah’.
Hat Macht uns zum Tode Er im Groll, daß wir gar vergehn,
so hilft uns zum Leben Er in Huld – und wir leben ja.
Und so ruft dem neuen Licht – da steht es im Augenblick –
der Mund, der „es werde Licht“ einst sprach, und da war es da.

SEELE



HIER BIN ICH

Wie Dienst gewinn ich bei Ihm, dem danke Beginn ich!
Gern geb dahin ich jedweden, hab Seine Minn' ich.

Ja Herr und Hirte, Leib, Seele, die Dein, umfahst du;
Dies Selbst entwirrte sich Dir, mein Inneres sahst du;
Wes Wegs ich irrte, Gehn, Ruhen: ihm prüfend nahst du –
Du, o besinn dich, halfst, wenn mein Fuß müde hinschlich.
Obs dem der Spinn' glich, hobst aus dem Netz mittenin mich.

Herz, Eingeweide glühen nach Einkehr, Herr, nah Dir;
Doch wenn ich leide, führt sie mein Leiden fernab Dir,
Daß wieder beide gehn, nachzugehn verlernen Dir –
Dein Wort umspinn' mich. Hoch leite zu Deiner Zinn' mich.
Schau mild doch in mich, und daß ich sühnefrei bin, sprich.

Unstern! – als geil noch mein Blust, da war ich Dir erschlafft.
Was bleibt mein Teil noch, wenn einst das Alter mich errafft?
O Gott, o heil' doch! bei Dir ist, Gott, was Heilung schafft.
Wenn Kraft einst hinwich, zahnlos und schlotternd das Kinn wich,
Nicht tilg dann hin mich, und nicht das Rohr, das ich bin, brich.

Dorrend, zerstoßen sitz ich in ewiger Enge,
Barfuß, den bloßen Leib schleppend, wo Spott mich senge,
Entweiht von großen Sünden, von Freveln die Menge –
Dir, mir mittinn schlich trennend mein sündiger Sinn sich,
Weh, Weltglanz sinnlich – Dein Strahl dem inneren Sinn blich.

Ach, neig mein Herz mir, Dienst, Herr, zu dienen Deines Reichs.
Was Spiel und Scherz mir! fern, schau ich Deine Gottheit, weichs!
Im tiefen Schmerz mir Dein Heilkraut, o geschwind, o reichs.
Wändt' Deinen Sinn ich! nicht schweig der Not du, darin ich!
Hilf, daß entrinn ich! Sag deinem Knecht es: „Hier bin ich".

SEELE

Seele –
Jungfrau allerschönste, ihres Jugendliebsten, seiner Süße froh,
Tagtäglich
jauchzt sie: Meines Gesellen Lied von seinem Weinberg – o
Lied der Lieder, das von Salomo.

Seele –
hinaus geht das Mädchen, zu schöpfen Heils Wasser voll Begier,
Stimmt
hell an beim Gehn, beim Kommen, die Gespielinnen mit ihr:
Zeuch uns dir nach, so eilen wir.

Seele –
und Gottes Geist erwecket sie: Nicht zage du!
Noch schmückst du dich mit Pauken
und gehst im Reigen der Fröhlichen und bist mein, – stolz rage du!
Mit mir vom Libanon, o Braut, mit mir vom Libanon o jage du.

Seele,
die neidumschlungene, feindumrungene, spricht
Still ihren Spruch:
Der mein Freund, – weiß und rot aus Tausenden strahlt er licht.
Mächtge Wasser mögen löschen die Liebe nicht.

Seele –
anklagt sie sich heute: weh daß sein Zorn noch nicht schwand!
Dann singt sie froh:
Anseht mich, ich bin eine Mauer, von Edelstein eine Wand!
Da war ich in seinen Augen wie eine, die Frieden fand.

SEELE IM EXIL

Ach, die ums Vaterhaus voll Sehnsucht klagete
 und, es zu schaun, im Traum hinauf sich wagete,
Wagte hinauf sich, Trost zu finden, doch der Traum
 schützt nicht, daß, schwand sein Schaum, Erwachen plagete,
Plagte sie krank der Tag, wo nicht Sein Lächeln ihr
 strahlt, ohne dessen Licht sie welkt und zagete.
Zagte? zu neuer Tat! und müht sich schwer? zum Sieg!
 weil nicht ums Chaos sie dem Glanz absagete.
Sagte dem Glanz sie ab, so schloß den Born sie auf,
 des Tiefen einzig sie hinfort nachfragete,
Fragte dem Kernpunkt nach – und Schwures Band sie band,
 Weisheit, an dich, solang der Tag ihr tagete.

BEI DIR

Ich war bei Dir, vor Erdenleibs Beschweren –
in mir nun Deinen Geist woll schirmen, mehren.
Hätt Kraft zu stehn ich, wolltest Du mich stören?
und Macht zu gehen, wolltest Dus mir wehren?
Und was ich sinn – es bleibt doch Dein Gedanke;
was ich beginn – wie wollt' ich Dich entbehren.
Dich such zur Gnadenzeit ich – woll mich hören;
mit Deiner Gnade Schild woll mich bewehren.
Anstelle mich zum Dienst vor Deiner Schranke,
und weck mich auf zu Deines Namens Ehren.

GEBET

O Gott Du, wenn ich Dir mein Flehen breite,
hör meine Stimme, meinen Schrei, o Du Gott.
O Gott Du, Deine Hand laß sehn, enthülle
die Allmacht und begnade mich, o Du Gott.
O Gott Du, stürmisch geht mein Herz im Busen,
ich hüll mich ein in meine Not, o Du Gott.
O Gott Du, nah' dir freundlich mein Gedächtnis,
gedenke mein und walte mein; o Du Gott.
O Gott Du, Deiner Hilfe immer harr ich,
werd' Deine Liebe mir zum Trost, o Du Gott.
O Gott Du, mein Erschaffer Du, mein Felsen,
wer ist mein Helfer außer Dir, o Du Gott.
O Gott Du, über mich wall' Dein Erbarmen,
nicht acht' auf meiner Sünden Zahl, o Du Gott.
O Gott Du, einzig Dich will all mein Denken,
und meine Seele spricht: mein Teil, o Du Gott.
O Gott Du, meine Angst umhüllt mein Herze,
dir schütt ich meine Seele aus, o Du Gott.
O Gott Du, höre mich um Deinetwillen
und annimm heute mein Gebet, o Du Gott.

O Gott Du, sieh in Deiner Hand mein Sinnen,
mein Herzgeheimnis, Dir ists kund, o Du Gott.
O Gott Du, bringe Balsam meinen Schmerzen,
tu Deine Augen auf und sieh, o Du Gott.
O Gott Du, stelle meinen Fuß auf Boden,
vor allem Volk bekenn ich Dich, o Du Gott.

O Gott Du, sieh mich Deiner Hilfe harren,
bis her Du blickst und wendest Dich, o Du Gott.
O Gott Du, neige meinem Schrei die Ohren,
sei gnädig mir und merke her, o Du Gott.

O Gott Du und mein Gott, zu Dir hin hang ich,
mein Herz, nach Deinem Heil verlangts, o Du Gott.
O Gott Du, bürg für Deinen Knecht zum Guten,
nicht blick auf seiner Sünden Zahl, o Du Gott.
O Gott Du, sitzt noch lang, der Dir verhaftet,
in seiner Sünde Haft verstrickt, o Du Gott?
O Gott Du, meinem Herzen rät sein Denken,
sich Dir zu weihn in seiner Not, o Du Gott.
O Gott Du, ja denn! ich – in Dir frohlock ich,
erlös den Armen seiner Pein, o Du Gott.
O Gott Du, Herr der Welt, zu Dir hin hang ich,
dieweil Du liebst den Hang zu Dir, o Du Gott.

O Gott Du, Deinem Knecht zeig Deine Langmut,
der sich an Deine Huld gewandt, o Du Gott.
O Gott Du, sieh, ich leg Gebet hier nieder, –
bevor ich rufe, antwortest o Du Gott.
O Gott Du, mach mich stark durch Deine Liebe,
und Balsam reich dem kranken Herz, o Du Gott.
O Gott Du, krank gemacht hat mich mein Kummer,
die Seele fiebert Tag und Nacht, o Du Gott.
O Gott Du, reiße Du mich aus dem Abgrund
und Deines Knechts Gefängnis wend, o Du Gott.

MENSCHENSCHWÄCHE

Was trauest du der Zeit, in der nichts Treue ist?
Ach wie währt lang mein Werk! wie rasch mein Tag schwand!
Mahnt jeder doch den Bruder, nicht zu sündigen:
sorg, daß, was in dir schafft, dich nicht überwand!
Naht Sünde dann, heißts: „Menschenhand – was kann sie tun!
Geschöpf und, was drin schafft, ist in Schöpfers Hand".

UMKEHR

O Gott nach Dir allein steht mein Verlangen,
auch wenns mir von den Lippen nie gegangen.
Lebt einen Augenblick in Deiner Huld ich,
wie gerne würd ich dann den Tod umfangen,
Beföhle meines Geists Rest Deinen Händen
und schliefe sanft, ein Lächeln um die Wangen.
Von Dir entfernt – o Tod in Lebens Bechern!
an Dich geschmiegt – o Leben in Tods Zangen!
Jedoch nicht weiß ich, womit ich dir nahn soll
und welcher Dienst, welch Tun zu Dir hindrangen.
Woll Deine Wege doch, o Gott, mich lehren,
mich ziehn aus Torheits Banden, die mich zwangen.
Und weise mich, solang noch Kraft zur Buße
in mir, und nicht mißacht mein büßend Bangen,
Eh ich mir selbst zur Last bin, eh sich beugen
dem obern Druck der untern Knochen Spangen
Und ich mich lege wider Willn, und Motte
die Knochen frißt, die lang sich müde schwangen,
Und hin ich zieh, wohin die Väter zogen,
und finde Ruh, wo sie sich Ruhstatt dangen.
Ein Beisaßfremdling auf der Erde Rücken,
in ihrem Bauch werd ich als Erbherr prangen.
Die jungen Jahre schafften für sich selbst nur –
wann werd ich stecken meines Zeltes Stangen?

Die Welt gab er ins Herz mir – deren Lüste
in Schlummer, der des Ends vergaß, mich sangen.
Wie kann ich meinem Bildner dienen, wo ich
gebildumstrickt, ein Knecht noch dem Verlangen.
Die morgen Brüder Erdgewürmen, – dächt man,
daß heut sie noch um Ehr' und Würden rangen?
Wie mag mein Herz an Freudentagen froh sein!
vielleicht daß sie schon morgen mir verklangen.
Vereint die Tag' und Nächte rastlos an dies
mein Fleisch, den Garaus ihm zu machen, sprangen.
In Luft verstreut, in Staub verkehrt ich – die zwei
sinds, die am Ende ihrem Haß gelangen.
Was sag ich, den die Triebe hetzten, feindgleich
von Jugend an, bis daß sie mich verschlangen!
Was hab ich in der Zeit, wenn Deine Huld nicht?
Empfang ich Dich nicht, was werd ich empfangen?
Nackt bin und bloß ich aller guten Werke –
Dein Recht allein als Mantel mir umhangen.
Was reg ich noch die Zunge viel, was dräng ich –
o Gott, nach Dir allein steht mein Verlangen.

DER LOHN

Juwel sie, das im Leibe weilt,
ein Licht in Dunkel eingekeilt –
Es lockt sie, Flucht zu rüsten hin
zur Werkstatt, wo ihr Schmuck gefeilt,
Hin, wo, wenn Flucht sie rüstet, was
von Frucht sie lüstet, wird verteilt:
Urseim von Eden, Wonnesaft,
und Weisheit reich und ausgefeilt.
Des Schöpfers Wandel schaut sie dann,
von Leids Erinnerung geheilt,
All-aller Seelen Zeile rings,
die Gott lobsingen, eingezeilt.

Lied zu reihn streben, zu schaun sein Leuchten wir,
Der selber gegeben uns diese Seele hier.

Je höh'r die Gedanken, ferner nur sein Fliehn.
Muß erdlang ich ranken, welthoch kann er ziehn.
Und doch: in Geists Schranken – das Herz findet Ihn,
Weil Lichtperlen sanken vom Thronbaldachin,
Die nun in Strahls Revier ergreift nach Ihm Begier,
Der selber gegeben uns diese Seele hier.

Hier zagt mein Sein in Nacht, es sank mein Licht.
Was jung mir galt klein, – hin gibts mich dem Gericht.
Ach Lust, die Erzfeindin, schlangengleich bestickt.
Zum Tag beb' voll Pein hin ich, wo Seele nicht
Folgt mir, hinein in diesen Boden hier, –
Nein Ihm, der gegeben uns diese Seele hier.

Und Ihm gleich sich achten wollt' des Staubes Schlag?
Der nur zu schmachten, nur zu wolln vermag?
O still, Herz! dein Trachten, o stills! um Alles zag'!
Dir nah möcht ich nachten! Und kommt dein Gnadentag,
Jag, o nicht verjag, die als Magd weilt hier, –
Der selber gegeben uns diese Seele hier.

Dich sucht im Blaun die Seele Deines Knechts.
Und darf Dich nicht schaun sie, schaut sie links und rechts.
Darf doch dich schaun hie: das Dunkel, Wunder, brechts!
Die Magd drum – den Fraun sie reih' des Bundgeschlechts,
Die bergen sich bei Dir und schaun, Herr, Deine Zier, –
Der selber gegeben uns diese Seele hier.

Auslosch Licht, zünde neu es wundervoll!
Daß die Nacht schwünde, drin schlug Zelt dein Groll,
Die Dustwand von Sünde zwischen uns zerroll',
In Zorns finstre Gründe Sternlicht der Gnade quoll!
Vom Himmel schaun du woll auf die Rebe hier, –
Der selber gegeben uns diese Seele hier.

WAHN UND WAHRHEIT

Ja Traute der Wahrheit, den Wahn mußt du stören;
wohn hier, wie, die wohnen im Grab unter Flören.
Erheb und verschön Gottes Dienst, weil du lebest,
der Welt Schönheit laß du den andern gehören.
Helf' lieber dein Dienst, zu beschwören die Frühe,
als daß deinen Schlaf muß die Frühe beschwören.
Und lern aus dem Heute dein Morgen, und gern laß
die Welt denen, welche an ihr sich betören.
Denn besser, du dienest am Antlitze Gottes,
als daß dich zum Diener sich Larven erkören.
Am Antlitze Gottes, des Sein und des Namen
lob' jegliche Seele in Jubel und Chören.

FRAU WELT

Verwehrt Gemahl ward dieser Erde Ball mir,
dieweil dies Selbst ward teurer als das All mir.
Nun teilt sie ihre Herrlichkeit an andre;
sie sah, Ein Anteil nur, mein Gott, gefall' mir.
Soll sie mich wählen, und ich bin ihr Todfeind?
ich wählen sie, die ward zum Sündenfall mir?
Ich Pflichtgemahl verschmäh sie; ab den Schuh streift
sie mir, sprüht ins Gesicht des Speichels Schwall mir.

WEISE LEHREN

Herz, auf der Hut! Blieb Einem Mut,
des Herz auf Seiner Wage ruht?
Verborgnes trachte nicht zu schaun,
auf daß dich nicht verglüh' die Glut.
Hand laß von Seinem Tun! nicht Dir
enthüllt er Seiner Macht Statut.
Kein Engel bist du, nicht zum Platz
der Großen dräng' dein Übermut.
Befiehl du deine Wege Ihm,
in unstet flüchtger Zeiten Flut.
Und sei, beglückt, kein Tunichtgut,
nicht angstgedrückt vor Unglücks Rut'.
Der Menschen Lockruf horch ihm nicht,
horch nur, wohin dein Herr dich lud.
Was dienst der Erde Herrschern du?
küßt einer doch des andern Knut'!
In ihrer Gunst – welch windig Glück,
in Zornesbrunst – welch wilde Wut!
Heil drum dir, wenn du dem Herrn dienst,
des Macht allein herrscht absolut.
Er gab dir reich in Wärters Schoß,
und nimmer sperrt er dir sein Gut.
Harr Seines Rats und traue nicht
der Neunmalweisen Doktorhut.
Dann wirst du selbst Frucht schaun und einst
in fernster Ferne noch dein Blut.
Bau einen Bußaltar und bind
drauf deines sündgen Triebes Brut.

Denn hold ist Er dem Nahn; doch auch
wer fern, heim eil' er, leichtbeschuht.
So spüre Seinem Tun nicht nach,
harr still in seines Torraums Hut.
Der, ob er tötet, ob belebt,
was gut in Seinen Augen tut.
Er sprach: Es werde Licht – da wards;
befahl – die Erde zollt Tribut.
Und Gott sah an, was er gemacht,
und siehe da: es war sehr gut.

KNECHTE

Knechte der Zeit sind Knechte von Knechten;
nur Gottes Knecht, als einzger ist frei er.
Drum, wenn um sein Teil jeder Mensch bittet,
mein Herz, es spricht: Gott selbst, mein Teil sei er!

WELT

O Herz, was jagst du nach Besitz und Reichtum,
nach Welt, die krumm und nie – so wills ihr Fluch – schlicht!
Sieh: wer erst seines Mantels Schleppe lang macht,
wie leicht ins Knie er übers eigne Tuch bricht.
Der Welt Betrug ist offenkund, und gleichwohl
suchst hohen Rang in ihr du noch? o such nicht!

DER KRANKE ARZT

Heile mich Du, mein Gott, so bin ich heil.
Nicht brenn mich Deines Zornes Feuerkeil.
Extrakt und Medizin sind Dein, – ob gut
ob bös, ob stark ob schwach sie tun. Dieweil
Du es, der auswählt, Du, nicht ich, und Dein
Allwissen lenkt, lenkt nicht, zum Ziel den Pfeil.
Nicht setz auf meinen Heiltrank ich Vertraun,
nur Deines Heiltranks werde mir zuteil.

AN DEN SABBAT

Ja Trank der Liebe ihn trink Dir ich zu:
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

Sechs Tage Werktag, Dir zu Dienst verbunden,
Hab ich an ihnen schon Müh satt gefunden,
Deuchten mir all doch gleich einzelnen Stunden,
So hab ich Dich lieb, Tag Du meiner Ruh –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

Geh ich am Ersten Tag auf Werkers Wegen,
Wem sonst als, Sabbat, Dir rüst ich entgegen!
Der alle Himmel lenkt, schenkt Dir den Segen.
Sei Du mein Teil, was sonst ich treib und tu –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

Heiliger Lichtstrahl aus heiligem Bronnen,
Sonn', Sterne wolln in Licht von Dir sich sonnen.
Am Zweiten, Dritten was hab ich gewonnen!
Des Vierten Lichterheer hüll' Dunkels Truh –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

Glückskunde hör ich ihn, Fünften, bereiten.
Blühn, Seele, morgen Nacht dir Seligkeiten?
Früh noch im Knechtsbann, bringt Nacht frei Geleiten,
Lädt Seinem Königsmahl mein Hirt mich zu –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

Froh meiner Seele graut, Sechster, dein Morgen.
Spürt sie wohl nahe schon Zeit frei von Sorgen?
Unstet und flüchtig späh'nd, wo sie geborgen,
Aufatmend nachts: schwand Flucht, Unstatt im Nu –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

Ja köstlich kommt dann mir Dein Abendschatten,
Drin neu ich Aug in Aug schau heilgem Gatten.
Auf doch, mit Äpfeln naht, schwellenden Platten!
O selger Tag, mein Freund, Geliebter Du –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

So sing ich, Sabbat Dir, Sang Deinem Preise,
Daß Deiner Holdheit ich Huldgung erweise.
Tag voller Wonne mir, dreifacher Speise,
Wonnvolle Tafelpracht, wonnvolle Ruh –
Glück auf, o Tag, Glück auf, mein Siebter Du!

FREI

Ein Knecht, der, Dich zu suchen, froh, aufweckt
die Frühe und Dich bittet um Freiheit –
Ruhtag ist heut! Sonn' Deiner Macht spend dem
Sohn Deiner Magd, kommt selig ihm Freizeit.
Tag, wo dir Sang möcht rüsten die Seele
und Deinem Ruhm und Ruf ihr Selbst frei weiht.

SABBATMORGEN

Ja schön bist Du, Einzge, so lange du mein, wonn'ger mir
Heut, da du stehst vor dem Herrn, des Name mein Heiland hier.
Und Lohn der Müh wird die Ruh, nach der du fragst voll Begier.
Drum schweig und bück unter das Joch Dich, das zu tragen Dir.
Ahnst doch der Zeit Rätselmacht – des Herzens Ohr, öffn' es ihr!
Lern Gutes tun, Böses nicht! solch Tun – es wär' Tollheit schier.
Weihe dem Hort – jeder Hauch lobsinge ihm – edle Zier
Im Jubelsang, und vor ihm, des Name Herr, jubilier!

LEBEN

„Jauchz, Eine, Glaubens Gotte du, dem Einen,
häuf Lieder, schwelg in Melodieen, feinen.
Erforschen sein Gesetz sei deins. Und Vollmacht
heisch allzeit, auszuschütten flehend Weinen.
Halt unwert irdschen Guts Erwerb, und teuer
sei dir Erwerb von weisem Tun und Meinen.
Um Schlichtes laß du Schlechtes, des Geschlechtes
Schar: Torenvolk! hat Geist so gut wie keinen.
Dein Dasein, wärs schon lang, – geringer Spur gleichts,
dem Augenblick im Zeitablauf, dem kleinen."
Antwortet sie: „Ich hab es bald verstanden,
mein Freund, daß all dies richtig und im reinen.
Heb an, ein Bettelmann zu Gottes Antlitz,
um Dank und Jubels Stimmen zu vereinen.
Auch wenn du meinst, daß ich verstört sei, wisse:
mein Herz ist wach, mag ich zu schlafen scheinen.
Ließ rückwärts Höhen, bin nun todverfallen,
gebannt in Schatten und zu Totenbeinen.
Eh Gott, gewalt-rasch, ruhn mich heißt und Lebens
Bund eingebunden ich in dunklen Schreinen.
Weil mein Erlöser lebt, wird sein Gedenken
noch segnen er und so mich eingemeinen,
›Ins Leben!‹ dem Lebendgen jubelnd, Seelen,
noch lebenden in Lebens Grund, – der Seinen."

DER TAG

Nach meines Lebens Quell   soll mein Verlangen flehn,
    eh' meine Tage sich   zu meiner Erde drehn.
Wüßt es die Seele doch,   die hinter Wind her jagt,
    daß ganz allein sie selbst   rings in der Welt mein Lehn.
Und würd mein Herz doch wach,   dächts an mein Ende, den
    Tag, der mein Schlafengehn   wird und mein Auferstehn,
Tag, der mein Händewerk   läßt mir ins Auge sehn,
    Tag, da in Seine Scheu'r   Seele und Geist eingehn.

KEHR UM, KEHR UM!

Kehr, o Herz, zur Ruh dein Toben!
Schon gewährt hat Ers dir oben.

Juwel aus deines Schöpfers Schätzen!
Auf! Willst hier zur Ruh dich setzen?
Lang der Weg! Nimm, dich zu letzen, –
Zeit ists! Wirk, was Er kann loben!

Hier ein Beisaß, gleich den Ahnen,
Meine Jahre Schattens Schwanen –
Wann wenn jetzt nicht, laß dich mahnen,
Schaffst dir Leben todenthoben?

Und bist, zu suchen ihn, entglommen
Und hast Gemeinem dich entnommen –
Mutig wags, zu Ihm zu kommen!
Geleit sind deiner Taten Proben.

Du Hochfahrge, sieh dein Gleise!
Verirr dich nicht in Traumeskreise!
Kurz dein Tag und lang die Reise –
Was sprichst du, wenn der Schein zerstoben!

An Himmelsdurst dein Auge litt?
Ewig vor Ihm stockt' gern dein Schritt?
Kehr um, kehr um, o Sulamith,
Wieder heim zum Vater droben!

DER AUFSTIEG

Kehr, Einzge Du,   an Deine Statt,   o kehre!
  an Gottes Thron   zu sitzen stets   begehre!
Throne der Welt –   ausschlage sie!   weißt doch: du stiegst
  zur Höh, errangst   Siegs Herrlichkeit,   hochhehre.
So beuge Dich   und Gotte gib   Preis Du und Ruhm,
  wo Gottgeschlecht   steht, zolle Du   Sangs Ehre.

HAUCH ALLEN LEBENS

Gotte opfre ich Dankgesangs Rauch,
In Dessen Hand allen Lebens Hauch.

Jeder Ursach und Wirkung Anfang:
Gott, in Höhn wo kein Maß hinandrang.
Ihn zu schaun, das Aug heiß anrang;
Dem Herz doch kund, das noch Fleisches Bann zwang.
Schaun einst werd ich, des Leibs los, Ihn auch –
In Dessen Hand allen Lebens Hauch.

Hat gesenkt dem Erdsprossen ein die
Seele: weise und klug zu sein, lieh
Er ihr obern Lichts Widerschein – sieh:
Noch der Abglanz macht lieblich rein sie,
Meiner Jahre hab' Nutz sie und Brauch! –
In Dessen Hand allen Lebens Hauch.

Und hinauf zum Urgrund verzehrt sie
Sich, harrt des Tages, wo erd-entschwert sie.
Dieweil sie noch mir einwohnt, begehrt sie,
Daß mein Lob ihren Schöpfer verehrt, die
Rede Ihm blühe gleich Knospen am Strauch –
In Dessen Hand allen Lebens Hauch.

Daß er einzig: zeugt, Zeit an Zeiten,
Des Geschöpfs Vergehn und Vergleiten,

Drin Er allein bleibt. Rechtspruch bereiten
Wird er freveln Sinns Heimlichkeiten.
Herschaut Er, ob ich ein Frommer, ein Gauch, –
In Dessen Hand allen Lebens Hauch.

Ach zum Magdsohn neig, Deinem Knecht, Dich,
Wenn er stellt vor Dein Volksgeschlecht sich!
Tret hinein in Dein Erbgeflecht ich:
Lehr die Brüder „Lob, Sein Lob sprecht!“ ich,
Daß in Deines Bunds Kindschaft ich tauch' –
In Dessen Hand allen Lebens Hauch.



VOLK



IN EWIGKEIT

Sonn', Mond, die beiden ziehn in Ewigkeit auf Wacht;
  Tag, Nacht, ihr Gleichlauf wird nie aus dem Gleis gebracht.
Sinnbild verordnet sind dem Samen Jakobs sie,
  Volk er in Ewigkeit und nie zunichtgemacht.
Fernt Gottes Linke sie, die Rechte bringt sie nah.
  So haben auch in Not sie Lästrung nie gedacht.
Nein, fest vertraun sie, daß in Ewigkeit sie, und
  Daß nie ihr Ende kommt, eh enden Tag und Nacht.

GOTT SPRICHT

Jung bleib' die Hoffnung! dein Herz es sei stark zu ihr!
 was rechnest aus Du des Elends Ziel, mutlos schier?
Hochrichte Dich, sprich, und Liedeswort dichte frisch!
 Dein Schandenname noch sagt es: Mein Zelt in dir.
Und acht gering, wer da höhnt, ob schon laut er dröhnt!
 Sacht treib die Herde, – du kommst zuletzt ins Quartier.
Dein Liebster quält Dich, doch Er, er quillt Glück dir auch.
 Dein Teil, der krank, Er. Er Heiletranks Elixier.
Am schönsten liebst Du, des hoffend, der Dich erlöst.
 Dräng nicht! noch schaun wirst du meiner Tat Glanz und Zier.
Wenn ihres Königs sich rühmen die, rühme du:
 Er, Jakobs Heilger, mein König ists, Löser mir.

LICHTERFEST

Jeweils durch Dein Licht, Herre licht, schaun wir Licht.

Hoffnung – dem Volk, des Weltpfad weist
Nachtdurch, wie lang ihr Schein nur gleißt
Und Sünd' es in die Ferse beißt?
O daß auf ihm, wie Glut auf Licht, throne Licht!

Ums bloße Haupt bind Weih-Ornat,
Zerrissen Kleid – durch Priesterstaat
Ersetz es, laß des Urlichts Saat
Neu blühn, wie beim „Es werde Licht" und es ward Licht.

Dein Zeichen höh' den wanken Knien,
Laß ihnen vor den Engel ziehn,
Und o daß bald der Tag erschien',
Wo Fromme Heil, Schmach die umflicht, die verschmähn Licht!

Ach der, ein Knecht, nach Schatten keucht,
Umgieß ihm Deines Heils Geleucht,
Und ruf ihm zu: „Wo Dunkel kreucht,
Wie lang noch hockst du? Komm, sei licht! Aufging Licht."

„Huld, Huld" – o rufs! Ölbäume laß
Erstehen zweigereiht, auf daß
Im Tempel ström' des Öles Naß,
Lichter zu zünden Dem, der licht, Ihm zum Licht!

MORGENDLICHER DIENST

Morgengestirne all   zu Dir aufsingen,
Denn ihres Strahls Urquelln   aus Dir urspringen.
Und die Gottes-Sprossen,   festgebannt auf ihre Wacht,
Nachts, Tags den Überschwang   des Lobs ausschwingen.
Und die Reichs-Genossen   lernten es von ihnen, wenn
Froh sie der Frühe Licht   in Dein Haus bringen.

LICHT

Jung sollen tags, nachts Ihn Lieder umblühn,
  Glut seines Augs ließ in meines er glühn.
Hoch zündend Geleucht verjagt er die Nacht,
  so riß ins Gewölb mir Fenster er kühn.
Und eigenen Strahls beschenkte er mich,
  sein Geist ward mir Wort durch Heiliger Mühn.
Der Urlichtstroms Weg zur Bahn mir gebahnt,
  von Seïr her schien ob Sinais Flühn, –
Aufschlürft seines Worts den Seim ich und jauchzt:
  O kommt doch, o seht mein Auge Licht sprühn!

BESIEGTE FINSTERNIS

Jagten sie dich, Täublein, bis
Harm den Klaglaut selbst zerriß –
Um Ihn her, der herzgewiß,
Deiner Streitmacht Fahnen hiß!
Auch für Dich ein Tag noch gliß –
   Er schafft Licht, Er Finsternis.

Laut erscholl sein schaffend Ja,
Augenblicks stand alles da.
Daß die Welt ihn mächtig sah,
Chaos nicht sie rückempfah',
Rief vom Ost herauf er nah
   Sein Licht, scheuchte Finsternis.

Wolkenschar vernahm das Wort
„Werde Licht". Ein Felsenhort
Ist – erkannte sie sofort,
Riß entzwei; an seinen Ort
Sank der Grundstein. Kund ward dort:
   Höher Licht als Finsternis.

In mein Dunkel fahr' sein Licht!
Send' er ihn, der mich erricht',
Daß mein Volk ins Helle bricht,
Daß mein Kleinod Ruhm umflicht –
Fels, von dem mein Rühmen spricht,
   Er mir in der Finsternis.

AM SCHILFMEERTAG

Jauchz' hell sie im Morgenstrahl am Festtag Deiner Macht,
Ergebne dir, Schar, von Dir beschattet, überdacht.
Hier stehn arm sie Deiner Welt vor Dir in Bittgeschmacht
Und bringen vor Deinen Stuhl der Worte schwere Tracht.
Des Kleintempels Pfad gehn, die du hast zu ewger Pacht,
Als Richtpunkt dein Recht, so hat das Ohr Dein Wort in acht.
Hilf Deinem Messias Du! heraus, Hort, auf die Wacht!
All Welttage, die er trug dein Joch, sei'n ihm gedacht.
Laß Deinen Erlöserarm, der einst schlug Deine Schlacht,
Erglänzen wie damals, reiß die Fahne aus der Nacht!
Voll Hauches die Menschenbrust, geeint all Deiner Macht,
Im Morgensternjubel soll sie jubeln Deine Pracht.

MEIN KÖNIG

Jung strahl' mein Fürst allüberall,
Daß Fahne wall' zu Marschtritts Prall,
Spotts Wort verschall', der fällte, fall',
Ins Ohr ihm hall': Bahnt für Gott das All!

Hoch stürzt die Stadt er tiefen Fall.
Horch! Wächters Horn: quill, blutger Born!
Es zückt der Zorn, die Gräser dorrn,
Reif steht das Korn – Sicheln in den Schwall!

Und radschnell läuft Frohbotschafts Hall
Dir Stadt zu, spricht: „Richt hoch dich! richt!
Sing Singgedicht! Messias sicht!
Steh auf, sei licht! Fürst sieh, Heergewall."

Dem Sohn kor Pfad er von Kristall,
Hob Sündenflor, erschloß Augs Tor,
Bis, der verlor ihn, neu ihm schwor
Und, König vor Ihm, betrat Gilgal.

Ausfuhr sein Wort: umrollt der Ball.
Ein Fenster reißt er: Tal, Berg weist
Sternübergleißt Lichts lautren Geist.
Mond, Sonne kreist auf der Sphären Wall.

AUS DEM ELEND

Ja so quell' Dein Born mir Segen,
 wie dein Zorn quoll Feuerregen!
Ewig sollte meine Sünde
 zwischen mich und Dich sich legen?
Hab ich Dich nicht lang gesucht, und
 nimmer kommst Du mir entgegen?
Unter Cherubsflügeln hausend,
 welche Deinen Schrein umhegen,
Du, versklavst Du Fremden mich, statt
 Deinen Setzling selbst zu pflegen?
Auf, mein Löser, mich zu lösen,
 steh! schau her von Sternen-Wegen!

AN DEN LÖSER

Jungtaube – trugst sie auf Flügeln von Aaren,
Sie nistete im Schoße dir zu trautem Verwahren, –
Was schlugst du sie, nun mußte walddurch sie fahren,
Wo ringsum in Scharen Schlingenbreiter waren,
Sie lockend, Barbaren, zu fremden Altaren;
Doch sie – weint die klaren Tränen nach Ihm und den jungen Jahren.
Wenn Feinds Zunge, die glatte, sie umgarnt schon hatte, –
Ihr Aug fragt, das matte: wo bleibt mein Urgatte?
Was lässest du meine Seele dem Grab?
Ich weiß, daß außer dir ich keinen Löser hab.

Holde, riß entzwei er auf ewig, dein Schleier?
Raben und Geier Raub und Gespei er?
Der Magd Sohn, nun Freier, – weh der grause Freier!
Ganz Kraft ohne Weih er, spannt Bogens Geweih er.
Mein Zelt: Ort der Feier, drein gellt Wortgeleier!
Mein Welthort, wo sei er, ich frags! Steht noch bei er?
Nicht Wunder mehr, nicht Zeichen. Gesichte, Träume bleichen.
Und frag ich: wann erreichen den Tag wir ohne gleichen –
Propheten, ach, ausweichen: dein Fragen begrab!
Ich weiß, daß außer dir ich keinen Löser hab.

Und Töchter, die schlanken, verschleppt aus Stadtschranken,
Aus Linnen, den blanken, aus Laubenumranken,
Die Völkern zuwanken, einsichtskranken,
Barbarengespött zu und Fremdzungenzanken,
Doch treu dem Gedanken, dem Betreuung sie danken,

Vor Greulbilds bunten Planken   aufs Knie nimmer sanken!
  Da, der mir zum Schilde,   in Wolkengefilde
  Jetzt wich, der Milde,   hetzt mich der Wilde! –
Zum Ende der Tage   grab, Frage, o grab!
Ich weiß, daß außer dir   ich keinen Löser hab.

Der Einmut Panier,   ach von mir entfloh's,
  Und Hochmut trat mir   in Nacken schweren Stoß.
Ich der Züchtigung bloß,   in der Grausamkeit Schoß,
Bann und Bande mein Los,   verdrossen, freudelos.
Kein Feldhaupt, kein Schwerttos,   kein König, keiner groß.
Der hart, auf mich los!   der Hort von mir los!
  Zerstört den Ort in Grimms Extasen,   den seine Sohlen sich erlasen,
  Entzündet in Zorns Rasen   das Gebälk, die Basen,
Feuer schlägt aus seinem Blasen,   das brennt bis zum Grab –
Ich weiß, daß außer dir   ich keinen Löser hab.

Ach wird er ewig   mich grollend meiden?
  Gesichte – können   kein Ziel sie mir beeiden?
Auf, Gott! zu weiden   mich, zu zerstreun, die mich neiden!
Woll neu dich bescheiden   hinter Vorhangs Seiden.
Zeig sinaigleich dich den beiden   Augen in Strahlgeschmeiden.
Und zahle den Heiden   den Lohn meiner Leiden.
  Herab tau Heils Licht   auf ihn, den Angst zerbricht.
  Vom Thron ins Gericht   stürz den Magdsohn, den Wicht.
Bald! auf daß ich nicht   in Kummer fahr zu Grab.
Ich weiß, daß außer dir   ich keinen Löser hab.

AUFBLICK

Jach zück Deinen Arm, Deine starke Rechte,
zu Hilf Deiner Restherde zum Gefechte!
Hat Kraft zu erlösen dein Arm denn nicht?
rührt Zeit Dich und Zufall gleich Staubs Geschlechte.
Und doch – Himmelslichter, sie kreisen um Dich,
und stehn Deines Munds, Deines Wortes Knechte.
Dein Wort, still erharrn es die Scharen der Höh;
Gestirnlicht bezeugt Deines Schatzes Echte.
Anzündet ihr Glanz sich an Deinem Gepräng,
ihr Strahl sich am Kranz Deiner Sterngeflechte.

JUNGFRAU ISRAELS SABBAT

Juwel von Tag, das Friede
Und Leben rings umschmeiden, –
Du weihst ihn, daß er schiede
Israel und die Heiden.

Hätten gern – mit Wortesdreh! –
Die ihren meinem heilgen Tag
Gleich: Rom den ersten schon von eh,
Den sechsten jüngst Arabiens Schlag.
Ihr Gespött – als ob es je
Irrn der Wahrheit Herren mag!
Kann Schmutzkleid man, Schmuck seiden,
Tod, Leben wohl nicht scheiden?

Und meine Nachbarn möchten zu
Gern hinauf zum Königsthron
Der Gottes- und der Menschenruh,
Der Er beschied den Segenslohn,
Festrufs urerstes Hie und Nu,
Von der Schöpfung Tagen schon –
Dein Wort sät Lebensweiden:
Drauf leben wir bei Heiden.

Dir Priestrin sein – ihr stolzes Los!
Dein Nam' in Wogendrang ihr Floß!
Sie schluchzt ihr Leid in deinen Schoß,
Sie jauchzt an deinem Tische bloß,

Satt macht sie Manna, leidenlos,
Ein Maß blieb übrig, krügleingroß,
Daß Inseln fern sie neiden,
Ihr Ruhm läuft zu den Heiden.

Ausstreck wieder, Herr, den Arm,
Des alten Reichs dich neu erbarm.
Lebt dein Volk auch tief in Harm,
Zerstreut in Zonen kalt und warm:
Wie stehn Arabien, Hellas arm,
Führst heim du Ahrons Priesterschwarm!
In Levis Lager sei denn
Geweiht, du Lob der Heiden!

Herd' umirrnd in Feinds Verschlage –   laß sie gehn
Heim, wo Dein Verheißner trage   ihr ewges Lehn.

Juble einst das Heilsverlangen   im Exil,
Weist der Bote Sündenbangen   nah das Ziel.
Den nie Zeitschoß sanft umfangen,   froh er spiel' –
Und wer noch Versuchung wage,   fliehn laß den.
Läutrung ihm, dem galt die Plage,   laß geschehn.

Horch! „Den Stumpf die Axt abfresse!“   Feinds Geheiß.
Daß mein Reif sein Haupt ummesse,   sinnt sein Fleiß,
Prahlt: „Nun sproßt der Wurzel Jesse   mehr kein Reis“ –
Daß der dürre Stab ausschlage,   laß dich flehn.
Hold sei, und des Schicksals Wage   laß sich drehn.

Uns aus Zins befreit und Frohnen   führ hinan,
Wach ob Zions Hügelkronen   du selbst fortan,
In des Höchsten Schirm wird wohnen   Dein Volk dann –
Frevels Flut, getürmter Lage,   laß zergehn.
Ruhn die wilde Totenklage   laß der Seen.

Des Bedrängten Weinen, schweb' es   auf zu Dir,
Unter Leun das Lamm – entheb es   blutger Gier,
Hirt! Dein Herz, in Mitleid beb' es   um Dein Tier –
Deine Herde, sehnsuchtzage,   laß nicht stehn.
Heilslicht, fast schon loschs, neu rage, –   laß es sehn.

Aufschießt, nun die Nacht zerrissen, Lichtes Saat.
Deines Erstlings Kümmernissen schaffst Du Rat.
Wohl dem Deines Lichts Gewissen, dem selbst es naht! –
Dann herrschst Du. An jenem Tage weithin dehn
Dein Heil. Und all mein Leid – wie Sage laß verwehn.

DIE ELIAWUNDER

Wunder täglich uns vermißter –
Ach, Elias Gott, wo ist er?

Seinen Worten horcht sein Samen,
Schreit vor Not, wenn Feinde kamen,
Spricht: wo bleibt der Hort, die Namen?
Tausend Jahr schon uns vergißt er!

Wegen Nordreichs Ungebühren
Schloß Elia Himmels Türen;
Daß auf sein Wort niederführen
Feuer, Wasser, sich vermißt er.

Er besprach so Krug als Schale,
Segnet sie zu üppgem Strahle,
Reißt das Kind aus Todes Tale –
Wer sah, hört' es, den ihr wißt, wer?

Er verbrannt Kriegsherrn und -mächte,
Fastet vierzig Tag und Nächte;
Raben kamen, daß man dächte:
Hergelockt, – ihr Brot, das ißt er.

Als er auffuhr in Gewitter,
Feuerwagens Glutgezitter,
Blieb Elisa, weinend bitter:
Vater, Vater! Antwort mißt' er.

Jordans Fluten sieh versiegen,
Daß sie nicht zum Knöchel stiegen,
Und Elisan auch sich schmiegen –
Sah wer's, starr ward sonder Frist er.

Hoffer auf Prophetenzeichen,
Wann sehn sie die wunderreichen?
Wann tut er für sie dergleichen
Und die Gottesfahne hißt er!

DER JUDE

Es schmähn mich Deinethalb, die irrn durch Nächte,
die Diener erzgegossner Wahngemächte,
Erwidert' ich: Gott Dienen ist das Rechte.
Was wirkten jene, was nicht Er vollbrächte?
Wenn Er mir grollt, bin ich der Knecht der Knechte.
Ist Er mir hold, bin ich die Macht der Mächte.

DIE VERHEISSUNG

„Jungtauben, die jäh versetzt
in Land wüst und umwindet,
Auf! da hier nicht Ruh euch letzt,
Heimatglanz, nun erblindet.
Heim! dorthin wo euch ergetzt
Luft gesänftet, gelindet –
So gebe es Gott euch jetzt,
daß ihr Ruhe findet!“

›Herr! seit wir Salem entflogen,
Töchtern, die's rings umgaben,
Und hoch aus Zion weg zogen,
des Aun in Wüste begraben,
Wir – Pfad nachtwärts gebogen!
Land – Ruh-Jahre wills haben!
Hoffen doch unbetrogen,
daß nie Gebetslaut Ihm schwindet.

Und wer gibt mir Taubenfittich!
Aufflöge, heimzu glitt' ich.
Auf Süds, Nords Rossen ritt ich,
doch Zionswind nur erbitt ich.
Daß Endzeit, Urzeit quitt sich,
naht Hirten-, Fürsten-Schritt sich,
Da schmerztauben Schwertes Schnitt sich
Rachschwert, Rachschwert entbindet.‹

„Du wallnd auf der Hoffnung Hügeln,
nicht lügt der ferne Schimmer.
Entbracht ihr der Eintracht Zügeln,
der Eintracht mit mir doch nimmer.
Schön Töchterlein kehrt auf Flügeln
der Jugend meinem Zimmer.
Vom Heilscherub-Luftdurchschwimmer
späh ich, wo Ruh ihr findet.

Acht habt! Trost soll euch decken,
gleich Tau in dürrem Jahre.
Anpflanzt verödete Flecken.
Auf Trümmern die Stadt hochfahre.
Er weckt, wie kriegrischen Recken,
Liebe aus Herzverwahre,
Der macht die Unfruchtbare
zur Mutter froh umkindet.“

FEINDESLIEBE

Von eh warst Du der Liebe Himmelsveste,
mein Lieben nistete bei Dir im Neste.
Scheltworte meines Feinds, sie freun mich, Deinethalb;
laß ihn – sein Druck preßt, den dein Druck längst preßte.
Es lernte Deinen Grimm der Feind: drum lieb ich ihn;
denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreste.
Verwarfst du mich, den Tag verwarf ich selber mich,
wie gönnt' ich dem, den Du verwarfst, das Beste!
Bis einst dein Groll vergeht und Du Erlösung schickst
des einst von Dir erlösten Erbes Reste.

LIEBESWUNDER

Je blickst du hold auf meines Lieds
  und Lobs Geschmeid und Ausgesiebe?
Herztrauter, der mir ferne floh
  ob meiner Bosheit irrem Triebe!
Und halt ich Seinen Saum auch nur,
  o Wunderkraft, die noch mir bliebe!
Dein Name wär mir Lohns genug,
  wenn meine Arbeit mich zerriebe.
Ach mehr' du Leid – mehr liebe ich!
  Mein Lebenswunder: Deine Liebe.

ZÜRNENDE LIEBE

Je, Liebster, vergaßest Du den Ruhplatz auf dieser Brust?
und konntst mich verkaufen je du meinen Vertilgern just?
Hab einst ich gezögert, Dir zu folgen in wüstes Land?
Ihr Berge, o Sinai, gebt mir Zeugnis, wie euchs bewußt.
Und Du meiner Liebe reich und ich Deiner Gnade voll –
ach weh, daß ich nun den Glanz an andre verteilen mußt'.
Die Edom ich zugeschleppt, verstoßen zu Hagars Stamm,
gedrückt unter Perserjoch, entrückt in hellen'schen Blust.
Ach bis tnicht der einzge Gott? und harrt noch ein andrer Dein?
O spend Deine Kraft mir! Dir spend' neu ich der Liebe Lust.

TRAUMGESICHT

In Sternlicht strahlt mein Dämmergrund.
　　　　Kehrt neu mein Fruchtherbst mir zurstund?
Ein wonnger Hag, ein Wingert mein,
　　　　mein Pauke, mein der Flöte Mund.
Heim kehrt an meinen Arm der Reif,
　　　　an meine Nase goldnes Rund.
Und sein Palast und mein Gelaß
　　　　genüber Schwell gen Schwelle stund.
Dann ich zu seiner Einung heim
　　　　gekehrt, Herz, Sinne all im Bund.
An ihm berausch' die Seele sich,
　　　　ihn mach' die Zunge jauchzend kund.

TREUE

„Jahr, Trauter, stieß um Jahr elendiglich
Zu Schlangenbiß, zu Skorpionenstich
Mich ins Verließ –
Erbarm, er- barme dich!

Hofft doch mein Herz sich müd! Zur Morgenzeit
Tagtäglich siehts das Ziel entfernt gleich weit.
Ach Liebster, was soll ich noch sagen, seit
Edom in meinen Saal als Eigner schlich,
Araber, Norrman herrschen über mich,
Samt Hundsvolk, wie's
Um meine Herde strich,

Und meines Namens süße Melodie
Als Schimpf aus fremdem Munde mich anspie,
Sie – wider mich! – großtun mit Prophetie,
Von allem Volk jedweder Wüterich,
Ohn' Acht des Geisterurteils über sich,
Mich drängt' und stieß,
Daß ich zu Lügen wich'!

Du! laß uns wandeln durch der Gärten Luft,
Schmecken der Narden und der Rosen Duft.
Was soll die Gemse in der Füchse Kluft!
Wach meiner Harfe, meiner Glocke sprich,
Trink meinen Wein, und meine Frucht, o, brich!
Mein Paradies
Tu auf, des Glanz mir blich!"

„„Ausharre! seis noch Jahre ungezählt.
Ich hab mich keinem andern Volk vermählt.
Du wähltest Mich, so hab ich Dich erwählt.
Wo wär ein Stamm, in welchem Himmelsstrich,
Der meinem Sohn, Schlachtopfer, Erstling glich,
Den Freund ich hieß, –
Und wo ein Gott wie Ich!““

8

LIEBESTROST

„Was, Schwester, soll dir Rechenschaft
der Tage, die du liegst in Haft?

Jagst, Taube Du, und flatternd irrst
Du einsam hin von First zu First,
Fragst: ›Wann, mein Tag du, kommen wirst?‹ –
Hab Mut, Herz, das vor Angst zerbirst,
Nicht log der Hoffnung Zeugenschaft,
o hoffe nur – schon steigt der Saft.“

„„Hofft' wohl ich noch auf Heiletrank
Für meine Krankheit, da ich krank
An Deinem Zorn? In Dunkel sank
Mein Bild ob meiner Taten Wank.
In Flammenpein der Witwenschaft
sitz ich, mein Glück hat Nacht gerafft.

Und Feinde sprechen: ›Der gebricht
Das Heil! es läuft auf lange Sicht.
Ihr Heiland lebt? was kommt er nicht?
In unsre Hand fiel ihr Gericht.
Gewiß, sie trog Prophetenschaft,
und Trug ists, was ihr Seher gafft.‹““

„Du Liebe! Dies genüge Dir:
Ich richte neu auf mein Panier.
Ich rein'ge Deines Erbs Revier.
Ich breite meinen Namen. Mir
Auslös ich meine Stammerbschaft
und heil, die Todesschlafs erschlafft.

Aufwallt mein Herz, gedenk ich der
Liebe, die von Urzeiten her.
Aussprechen kanns das Wort nicht mehr.
Wie Kohlenfeuer brennt sie sehr.
Sturm weht durch mich der Leidenschaft:
stark wie der Tod ist Liebeskraft."

WIEDERFINDEN

„Wie kann ich meinem Süßen
büßen? – ach er schwand!
O blüht' er doch aufs neue
mir aus Morgenland!"

„„Jungfraue, taubenmilde,
bringt man dich zu mir,
Gürt um webbunt Gebilde, –
lach' mein Auge dir!
Dann gürt ich Wehr um, wilde,
rächender Begier.
Im Staub noch? sieh schon grüßen
Heil im Knospenstand!
Den Söhnen trägt des Treue,
den mein ›Geh!‹ entsandt.""

„Herzlieb, ich hab geschrieen
dir aus Wassers Schwall,
Hör meiner Melodieen
himmelauf den Hall.
Strafmaß der Prophetieen –
wann erfüllts mein Fall?
Schriebst ein der Sünd' Aufschießen
gleich schon im Foliant,
Drauf Gnadenregen streue,
tilgs mit gütger Hand.

Unselger mir, verlassen,
Gnadenstunde stift!

Den Rest der Herdenmassen
weid auf Deiner Trift!
Wie lang darf beizend fassen
mich des Spottes Gift?
Ismael, Edom schließen
mich in Kerkerwand,
Einbüßt das messerscheue
Haupt sein Weihepfand."

„„Danks! Um den Rest geschah es,
den ich nicht verstieß.
Dein Heil – nun schaust du nah es.
Wer wars, ders verhieß!
Der stille bleibt, der sah es.
Komm! die nie ich ließ.
Wie Myrrhngewürzes Fließen
riecht dein Opferbrand,
Dein Fest mich nun erfreue,
dran ich Graun einst fand.

Aufwach, o du mein Eigen,
die noch Gram umflicht.
Zu deines Gartens Steigen
kam, der Frucht sich bricht.
Dein Licht, schon wollt sichs neigen,
flammt! steh auf, sei licht!
Dein Freund, auf Hirschesfüßen
deinem Schoß entrannt,
Kommt! Gotteshimmels Bläue
ist um Dich gespannt.""



ZION



AUF

Schläfer, das Herz doch wach,
Voll Glut und Wetterkrach, –
Auf! laß des Schlummers Dach,
  In Meines Blicks Strahl zieh!

Glückhaft beginn den Lauf!
Schon ging dein Stern dir auf.
Der totgeglaubt, hinauf
  Stieg er zum Sinai.

Still sei dereinst noch, wer
Jauchzt: „Sündenlast drückt schwer
Zion!“ – sieh, dennoch kehr
  Herz, Aug ich von ihr nie.

Auftu ich, schließe mich,
Zorn brenn, Heil sprieße ich:
Wie wohl verließe ich
  Sie, meine Kinder, sie!

DIE FROHE BOTSCHAFT

Jungtaube fern, Dein schönstes Lied – o sing es,
Ihm, der dich ruft, was süß in Dir – zudring' es.
Er ists, dein Gott selbst, der dich ruft: o sei geschwind,
Neig Dich herab erdtief! Geschenk – darbring es.
Heb Deinem Nest Dich zu, den Weg zu Deinem Zelt,
Nach Zion, – setz Dir Zeichen, wes Wegs ging es.
Urfreund, der Dich fortstieß, weil Dein Tun bös sich wies,
Er selbst erlöst Dich heut. Lob – wo anfing' es?
Du schick dich an zur Heimkehr ins vielschöne Land;
Arabiens Reich, Edoms, – o in Staub ring es!
Aller, die Dich einst zwangen, Haus – Zorn zwing' es,
Und Deines Freunds Haus – Liebeskranz umschling' es.

HEILSRECHNUNG

Jungtaube fern,   waldeinwärts fort   schwebet sie;
    sie fiel: ihr fehlt   wohl Kraft nun, die   hebet sie.
Hinflog sie dort,   hinbog sie dort,   zog sie dort,
    um ihren Freund,   ein Wirbelwind,   webet sie.
Und rechnet aus   eintausend Jahr   als Termin,
    doch jede Zahl   bringt tiefer ins   Debet sie.
Der Freund, der sie   nun quält schon „acht!   acht mal!“ Jahr
    länger, ist schuld,   daß Grabs Rand nah   lebet sie.
Ausrief sie: „nicht   mehr denk ich den   Namen“: da
    ward Flamme er –   herztiefentfacht   bebet sie.
Lebst du, ihr Feind   zu sein? und sie –   lechzend hin
    zu deines Heils   Spätregennaß   strebet sie.
Wie fest ihr Herz!   nicht wankts, ob sein   Name sie
    stolz hebt, ob um   ihn tief am Staub   klebet sie.
In Bälde komm,   du Gotteskraft,   schweige nicht,
    und, Wetter, rings,   flammende, um-   gebet sie!

IM HEILIGTUM

Mein Gott, wie lieblich Deiner Wohnung Gaden!
in Schau Dir nah sein, nicht auf Gleichnispfaden!
Es brachte mich ein Traum in Gottes Weihstatt,
ich durft den Blick in ihren Werken baden:
Das Brand- samt Speise- und samt Trankgußopfer
und ringsumher des Rauches dichte Schwaden.
Und selig hört das Lied ich der Leviten,
in ihrem Kreis, geschart nach Dienstes Graden.
Ich wachte auf, und noch war ich bei Dir, Gott,
und dankte Dir – dir danken, o der Gnaden!

TEPPICHE SALOMOS

„Ihr Teppiche Salomos
in Wüstenbewohners Zelt,
wie ist eure Pracht zermürbt
und euer Gewirk entstellt!“
„„Hinging die gewaltge Schar,
die zwischen uns heimisch war,
und ließen uns wüst und bar –
wo gäbs dem Verlust Entgelt?
Und zog das geweihte Gerät
ins Ausland und ward gemein,
wollt Rosen ihr unentstellt,
die Distelgestrüpp gesellt?““
„Die jagt jedermann, nah, fern,
erfragt nur dem eignen Herrn,
der alle beim Namen ruft
– fällt keiner aus seiner Welt –,
Aus lenzlichem Blütenglanz
flecht' Er ihren Erntekranz,
daß Leuchten wie Schöpfungslicht
ihr dunkles Geleucht erhellt.“

NÄCHTLICHE TRÄNE

Jerusalem, weheklage,
die Träne, Zion, laß fließen!
Deiner Söhne Aug, denkts dein,
kann sein Naß nicht verschließen.
Hand, vergiß mich, vergäß ich
Stadt dich, der Psalmen sprießen!
Kleb, Zung', am Gaumen, ließ' den
Sinn je froh ich genießen!

Hetzten mich meine Sünden
aus meiner Mutter Lehre,
Verlangt nach mir Vaters Strafe
ob meiner Sünden Schwere,
Und nahm mein Bruder und meiner
Magd Sohn mir Erstlings Ehre, –
Könnt' mit all dem die Seele
vor Gott sich flehend ergießen!

Und gib Schlägen die Wange,
nicht birg dein Antlitz vor Speien,
Daß nach solchem Kasteien
Lasten der Schuld leicht seien,
Und leb, wo Schakale schreien,
mit Straußen in Wüsteneien,
Und nachtgleichen Herzens wandle
gehüllt in schwärzlich Verdrießen.

Doch sei still zu ihm, der nicht
ewig vergißt des Armen,
Der nicht gänzlich vernichtet,
nein wendet sich zum Erbarmen,
Bis daß Israels Tag kommt,
in Zion Heil sie umarmen,
An Seilen der Liebe Er dich
zieht aus Elends Verließen.

Ach, Gott, zürne nicht zu sehr,
der Schuld woll nicht ewig denken.
Eifre um Zion! woll nicht
dein Restvolk fürder verschenken.
Zum Herzen sprich deinem Erbe,
nicht tiefer in Gram wolls senken –
Und früh wird Jubel sein, wo des
Nachts die Tränen noch schießen.

DIE HOHE STADT

Jäh steigst, prangst entzücktem Ball
Du Stadt, des Weltherrn Thron.
Nach Dir krankt mein Herz hin aus
der Erde Westbastion.
Heiß wallt mir mein Innres auf,
denk ich des Einst, wie's war,
der Glorie, im Elend nun,
der Wohnstatt, nun ein Hohn.
Und flög ich auf Fittichen
des Aars, so mischt' ich bald
des Augs Naß mit Deinem Staub,
bis bildsam er wie Ton.
Dich such ich, auch wenn Dein Herr
Dir ferne ist und, wo
dein Balsamland Gilead,
nun Viper und Skorpion.
Ach noch Dein Gestein begehr
zu kosen, küssen ich,
und Schmack Deiner Scholle wär'
mir honigsüßer Lohn.

ZWISCHEN OST UND WEST

Mein Herz im Osten, und ich   selber am westlichsten Rand.
Wie schmeckte Trank mir und Speis!   wie? dran Gefalln je ich fand?
Weh, wie vollend ich Gelübd?   wie meine Weihung? da noch
Zion in römischer Haft,   ich in arabischem Band.
Spreu meinem Aug alles Gut   spanischen Bodens, indes
Gold meinem Auge der Staub   drauf einst das Heiligtum stand!

ANTWORT

Dein Wort – es ist von Myrrhenduft durchdrungen,
und Myrrhngebirges Felsen abgerungen;
Nach dein und deines Vaterhauses Werte
kann müde nur jedwedes Lob sich langen.
Du nahtest mir mit Worten, mit gefäll'gen,
doch drin ein Hinterhalt, gewehrumhangen;
Und hinter sanfter Rede Mienen – Bienen,
und Dornen unter Honiganhäufungen.
Wir sollen Salems Seligkeit nicht suchen,
weil drin heut Blind-und-Lahme sich ergingen?
So müßten wirs um unsres Gottes Tempel
und weil die Nächsten hin, die Brüder drängen.
Ja wär es wie ihr sagt, o seht: würd Sünde,
die dorthin knieend sich verneigt, umfangen,
Und Sünd' die Ahnen, die dort, Fremde, wohnten,
Hausrecht für ihre Toten nur empfingen.
Und wüstes Tun war dann die Balsamierung
der Väter, ihrer Leichen Heimsendungen.
Und sieh: das Land, dem ihre Seufzer klangen, –
doch wars in schlechten Volkes Haft gefangen.
Um nichts, die dort sie bauten, die Altäre!
Umsonst, daß Opferdüfte aufwärts drangen!
Der Toten soll gedacht sein – und die Lade,
die Tafeln von Vergessens Nacht verschlungen?
Wir suchen Tods, Gewürms Ort auf – den Born nicht,
daraus die Wasser ewgen Lebens sprangen?
Winkt Erbe noch uns außer Gottes Weihtum?
Erinnrung dran könnt je sich uns versprengen?

Winkt uns im Morgen- oder Abendlande
 ein Hoffnungsort mit Lebenssicherungen?
Das Land allein, das voller Tore, welchen
 genüber Himmelstore aufgesprungen:
Berg Sinai, der Karmel, Bethel und der
 Propheten Häuser sendungsruhmumklungen,
Der Gottesthrones-Priester Throne und die
 der Kön'ge mit des Öls Begnadigungen.
Und uns verwahrt er es und unsern Kindern,
 und wenn der Wüste Vögel sich drob schwüngen!
Wards so nicht auch den Vätern einst gegeben,
 ein Feld, das Dornen nur und Disteln düngen?
Und sie durchwandeltens die Läng' und Breite,
 wie wer durchwandelt eines Gartens Prangen,
Und waren fremd, Beisassen nur, Herberge
 und Grab erflehnd in Wunsches höchsten Sprüngen.
So wandelten sie dort vor Gottes Antlitz,
 auf Pfaden, die sich zielwärts stets verjüngen.
Auch heißts, daß dort die Toten auferstehen,
 aus Grabeshüllen, die sie dicht umschlingen,
Und daß die Leiber jubeln dort, die Seelen
 dort eingehn in der Ruh Beseligungen.
O sieh doch, sieh mein Guter und begreife,
 weich aus vor Netz und Fallstrick, die rings hängen.
Und nicht verführe dich der Griechen Weisheit,
 die nimmer Frucht, nur Blüten hat empfangen.
Und ihre Frucht: die Erde nie gegründet,
 nie ausgespannt des Himmels Zeltwölbungen;

Uranfang keiner Weltalls Urgesetzen,
  Ziel keins, wenn neu und neu sich Monde schwangen.
Hör ihrer Weisesten verirrte Worte,
  wo Nacht und Chaos die Voraussetzungen –
Du kehrst zurück, das Herz leer und verworren,
  den Mund voll Wortkram und entlegnen Dingen.
Wärs recht drum, wenn ich Seitenpfade suchend,
  gewundne, wär vom Urpfad abgegangen??

DER PILGER

Nach Ihm Sehnsucht, dem einzig Todgefeiten,
trieb mich zur Thronstatt meiner Salbgeweihten,
Bis sie mich nicht mehr küssen ließ die Kinder
im Haus und die nach ihnen mir die Zweiten,
Ich nicht bewein den Garten, den ich pflanzte
und wässerte, des Sprossen froh sich spreiten,
Und nicht mehr denke Judas und Asarels,
sie meines Beetes blühndste Kostbarkeiten,
Und meiner Sonne Frucht, Wuchs meiner Monde,
des Isak, der mir sohngleich stand zuseiten.
Und fast vergäß das Bethaus ich, des Lehrraum
mir offenstand zu Stunden, drangbefreiten,
Vergäß die Wonnen meiner Sabbat-Tage,
Der Feste Pracht, die stolzen Osterzeiten
Und gebe meine Ehren fort an andre
und lasse meinen Ruhm den Ungeweihten.
Strauchschatten tausch ich ein für meine Stuben,
Dornhecken für der Riegel Sicherheiten,
Und meine Seele, satt der Wohlgerüche,
schwelgt im Geruch aus wilden Holzes Scheiten,
Und ich hör auf, zu gehn wo Weg und Steg ist,
und richte meinen Pfad durch Meeresweiten
Zum Schemel hin der Füße meines Gottes,
um dort den Sinn, die Seele hinzubreiten,
Und will zu seinem heilgen Berg, durch Tore,
der Wolkentoren gegenüber, schreiten
Und laß im Jordan neu blühn meine Narden,
in Flut Siloas meine Blumen gleiten.

Gott ist mit mir – was soll mich graun und ängsten,
da seiner Gnade Engel mich geleiten.
Lob bring ich Seinem Namen, weil ich lebe,
und Dank in Ewigkeit der Ewigkeiten.

LEICHT WIEGT DAS ALLES

Dein ist dies Herz, mags traun, mag Angst es pressen,
dein ist mein Knien, mein Danken ungemessen.
Dein werd ich froh sein, dann, unstet und flüchtig,
dich nennen, wolln mich Flucht und Unrast fressen.
Spannt über dunkler Flut mein Schiff die Flügel,
wie Storchenflügel über Waldzypressen,
Tobt unter mir die Tiefe dann und toset
– lernt sies von meinem Innern oder wessen? –
Und läßt die Flut wie einen Kessel brodeln
– wie heiß Gebräue wird das Meer indessen –,
Kommt Weststrands Schiff ins Meer dann der Philister,
Hethitervolks, auf Seeraub sehr versessen,
Und höhnt das wilde Flutgetier des Schiffleins
und Meeresdrachen, hoffend auf ein Fressen,
Drängt Not dann wie bei erstgebärndem Weibe,
– die Kinder reif, kraftlos der Wehen Pressen:
Dein Name sei in meinem Mund mir Speise,
um die ich Trinken gern entbehr und Essen,
Und nicht werd sorgen um Gewinn, Verlust ich,
und nicht um Märkte kümmern mich und Messen,
Verlassen sie sogar, Sproß meiner Lenden,
mir Seelenschwester, einzge je besessen,
Vergessen ihren Sohn, Pfeil mir im Herzen,
des Bild mich füllt statt geistiger Finessen,
Frucht meines Leibes, Kindlein meiner Wonnen –
Jehuda, kann Jehudas er vergessen?
Leicht wiegt das alles gegen deine Liebe,
werd dankend nahn ich deinen Feueressen

Und wohnen dort und binden dir mein Herz auf
den Altar, köstlicher als Tiereshessen,
Und werd mein Grab in deinem Lande haben,
auf daß es dort mir Zeugnis sei all dessen.

DER ZWANG

Schon schwoll mein Herz zum Hause der hohen Zeit,
doch graute michs noch vor der Heim- losigkeit.
Da schuf, der reich an Rat, mir Grund heimlos zu sein;
so fand für Ihn den Sinn ich mir wohlbereit.
Drum falle ich an jeder Rast aufs Angesicht,
dank' Ihm den Schritt, jeglichen, den vor ich schreit.

BITTEN

O Gott, woll nicht zur Ruh die Woge wiegen
und nicht befiehl dem Meergrund zu versiegen,
Bis ich Dir danke Deine Gnade, danke
der Flut ihr Wallen und dem West sein Fliegen.
Sie nähern Deines Liebesjoches Ort mich,
nicht mehr muß ich arabschem Joch mich schmiegen.
Und wie ging' in Erfüllung nicht mein Wünschen!
dir trau ich – Deine Bürgschaft ist gediegen.

DIE FLUT

Kam neu die Flut, drin Land und Meer versanken?
 Nicht mehr zu sehn der festen Erde Schranken,
Nicht Mensch, nicht Tier, nicht Vogel – ist denn alles
 zu Ende? gings dorthin, wo Schatten schwanken?
Und säh ich Berg und Felsenfluh – o Ruhe!
 nach Steppdornranken könnt das Herz mir kranken.
Ich späh nach allen Seiten – keine Seele.
 Nur Wasser, Himmel, und der Arche Planken.
Und Leviathan, – greisengrau der Abgrund,
 wenn er die Tiefe peitscht mit seinen Flanken.
Das Herz des Meers verhehlte gern das Schifflein,
 als wär es Diebsgut in des Meeres Pranken.
So tobt das Meer. Mein Herze jauchzt, denn bald darfs
 im Heiligtume seines Gottes danken.

ZUM HERZEN GESAGT

Ich sprech im Herz der Fluten zum Herzen,
das graust und bebt, wenn ihres Lärms Wut gellt:
Traust du auf den Gott, der die Flut machte,
den Namen, drin in Ewigkeit ruht Welt,
Dann bebst du nicht, ob auch die Flut sich türmt,
denn bei dir ist, wer Grenzen der Flut stellt.

STILLE NACH DEM STURM

Bruchstück

– –

Die Nacht dann! Sonne schied, – gestuft die Scharen
  der Höh, und er, Feldhauptmann den Genossen.
Wie eine Mohrin goldgewirkumhangen,
  wie Purpur von Kristallen rings umschlossen.
Und Sterne, durch das Herz des Meeres irrnd wie
  von ihrem Sitz verwiesne Himmelssprossen.
Nach ihrem Bild und Gleichnis hellen sie des
  Meers Herz, als trieben Feuerwerker Possen.
Des Wassers und des Himmels Antlitz – meerweit
  und nachttief ruhn sie, klar, wie erzgegossen.
Das Meer sieht gleich dem Firmament: die beiden
  sind nun zwei Meere, die ineinsgeflossen.
Dazwischen noch ein drittes Meer: mein Herz, wenn
  hoch seiner neuen Sänge Wogen schossen.

AN DEN WEST

Dein Wind ists, West! Sein Flügelschlag so linde
wie Nardenruch und Apfelduft! im Spinde
Des Krämers mit Gewürzen ist dein Ursprungsort,
nicht in dem Spind, wo aufbewahrt die Winde.
Schwing, Schwälblein, dich, künd schwalbenfrei mich, Myrrhnsaft gleich
schwalbflüchtgen Dufts entnommen dem Gebinde.
Wie krankt nach dir, wer immer um dich rittlings auf
Meers Rücken und Bretts Rücken sich befinde!
O lasse doch nicht deine Hand hier von dem Schiff,
ob hell der Tag, ob nächtlich er erblinde.
Seil' Abgrunds Kluft du, teil' das Herz der Meere, eil',
eh ruhn du gehst, zu heilgem Berg geschwinde.
Und dräu dem Ost, der wühlt im Meer, bis es dem Topf
gleicht, den aufs Feu'r des Herds stellt das Gesinde. –
Was soll man tun, an ein Geschöpf gebunden, das
bald greishaft hockt, bald frei spielt gleich dem Kinde!
Doch meines Flehns Geheimnis steht in Höhn bei dem,
der bildete Berghöhn und schuf die Winde.

IM HAFEN

Schweig, Meergebraus! bis nahbringt Schiffskiels Bug
zum Kuß den Jünger Meisters Augen klug
Und Händen, Meister Ahrons, dessen Stab
stets schön und frisch und immer neu ausschlug.
Er lehrt – nie sagt er seinem Mund: es reicht!
er schenkt – nie sagt er seiner Hand: genug!
Heut danke ich dem Ost sein Flügelwehn,
weil morgen ich verwünsche Westwinds Flug.
Wie ließe wer den Balsam Gileads,
in dessen Fleisch grub Schlangenzahnes Pflug?
Vertauschte jemand dichten Laubes Dach
mit Glut und Frost und Luftgespiegels Lug?
Des Höchsten Heim mir statt Dachbalkenfug!
mein Dach die Stadt, die Seinen Thronsitz trug!

ÄGYPTISCHER BODEN

Die Städte sieh, den Sinn tu auf den Gauen,
die Israel empfing zu Weideauen,
Und Ehre zoll Ägypten, setz den Fuß auf
fein sacht und schreite nicht in Selbstvertrauen.
Die Straßen hier – die Gottheit zog drauf, spähend
nach Pfosten, die vom Blut des Bundes tauen,
Die Feuersäule und die Wolkensäulen,
und aller Augen hoffen drauf und schauen.
Hier sind gebrochen Gottesbundes Träger,
des ewgen Volkes Quadern hier behauen!

DER STROM

Gott, Deine Wunder durch Geschlechter wogen,
aus Vaters Mund zu Söhnen, unzerlogen.
Der Nil hier zeugts, den Du in Blut gewandelt,
– kein Werk von Nekromanten, Mystagogen,
Dein Name nur durch Mose und durch Ahron,
der Stab, zuvor zum Schlangenleib gebogen.
So hilf dem gläubgen Knechte, der, zu schauen
die Stätten Deiner Wunder, kommt gezogen.

HIN . . .

O trag hin nach Zoan mich,
zum Schilfmeer, zum Horeb, Flut,
Dann schweif ich nach Silo und
wo schuttief das Weihtum ruht,
Und gehe den Zügen nach
der Lade des Bunds, bis ich
Geschmeckt ihres Grabes Staub,
der linder als Honig tut,
Die Wohnung der Wonnigen
geschaut, die ihr Nest vergaß,
Draus Tauben vertrieben sind,
nun haust drin der Raben Brut.

VORGEFÜHL

Euer Herz – will es, daß mein Wille geschehe,
laßt mich, daß meinem Herrn ins Antlitz ich sehe.
Denn nicht find Ruhe ich für diese zwei Füße,
bis, wo Er haust, ich mir Behausung erstehe.
Meinen Schritt, haltet ihn zurück nicht vom Aufbruch,
denn mir schwant, daß zuvor mich treffe mein Wehe.
Mein Gebet: unterm Glanz der Flügel ein Platz und
daß, wo mir Väter ruhn, zur Ruhe ich gehe!

AN ZION

Zion! nicht fragst Du den Deinen nach, die Joch tragen,
Rest Deiner Herden, die doch nach Dir allein fragen?
West, Ost und Nordsturm und Süd, – o laß von ihnen den Gruß
Dessen, der fern ist und nah, von ringsher Dir sagen.
Gruß des, den Sehnsucht umstrickt, des Träne wie Hermons Tau;
O sänk' auch sie doch hinab zu Deinen Berghagen.
Wein ich dein Leid, Schakal werd ich; träum ich Dich fronbefreit,
Bin ich die Harfe, zu Deinen Liedern zu schlagen.
Nach Machanajim, nach Bethel, Pniel hindrängt mein Herz,
Und wo die Deinen noch sonst der Gottesschau pflagen.
Hier kam der Höchste zu Dir herab; und der Dich erschuf,
Brach Deine Tore gemäß den Himmelstor-Lagen.
Und Gottes Lichtglanz umstrahlte Dich, – wie konnten da noch
Sonne und Mond und der Sterne Lichter Dir tagen?
Wie könnt die Seel' ich da auszugießen, wo Gottes Geist
Auf Deine Großen sich goß – wie könnt ich wohl zagen.
Königspalast Du, du Gottesthron, wie dürfen des Knechts
Enkel, zu sitzen auf Deiner Herren Thron, wagen.
O trüge dort mich der Fuß, wo Deinen Sendboten Gott,
Deinen Propheten er Antwort gab auf ihr Fragen.
O hätt ich Flügel, wie wollt ich, mein zerrissenes Herz
In Deinen Rissen zu bergen, hin zu Dir jagen.
Aufs Antlitz sänk ich, auf Deinen Boden, und Dein Gestein
Herzt ich, und liebkoste Deinen Staub mit Wehklagen;

Und stünde dann vor der Ahnen Grüften durchschüttert ganz,
In Hebron vor Deinen stolzesten Sarkophagen,
Durchstrich' dein Waldland, die Traubengärten, und stünd im Süd
Vor Deinen Randbergen, neu erschüttert voll Zagen,
Hor und Abarim, wo sie, Dein großes Doppelgestirn,
Deine zwei Leuchter und Lehrer einst im Tod lagen.
Leben der Seele o Deine Luft! Gewürzduft vor Myrrh'n
Duftet dein Staub, Honig träuft der Welle Anschlagen.
Barfuß und bloß durch die Trümmerwüsten wandern, die einst
Dein Tempel waren – wo gäbs gleich köstlich Behagen.
Dort wo gewohnt Deine Cherubim im innersten Raum,
Dort wo geruht, der entschwand, des Heiligtums Schragen.
Ich schere, werfe des Haupts Schmuck hin; mein Fluch mag die Zeit,
Die Hauptsgeweihte in unrein Land stieß, anklagen.
Wie schmeckte Speise und Trank mir wohl, zur Stund' da ich seh
Hundegezücht Deine Löwen zerren und plagen.
Oder wie wär meinen Augen noch des Tags Leuchten süß,
Muß sehn ich Raben an Deiner Aare Fleisch nagen.
Becher der Leiden, o laß! ein wenig Ruh! denn schon lang
Ist Deines Gifts schwer mein Herz, voll Galle mein Magen.
Vom Schaum zur Hefe ausleer ich Dich, wenn Schomrons ich schau
Und Salems Los im Gewand prophetischer Sagen.
Zion, du Prachtreif, von Huld und Liebe seit je umkragt,
Sieh Deine Treuen mit Dir wie Wall sich umkragen.

Die hell mitjubeln dein Wohlergehn, und tragen den Gram
  Deiner Verwüstung, und weinen Deines Ends Plagen;
Hinfalln sie, wo's sei, dorthin gewandt, wo Dein Tor sich hob,
  Und fliehn aus Kerkern zu Dir auf Sehnsuchttraums Wagen;
Schar Deiner Herden, vertriebne, irrnd von Bergen zu Tal,
  Doch nie vergaß sie der Zeit in Deinen Verschlagen;
Die Deinen Schleppsaum erfassen, die sich schwängen wie gern
  Auf Deine Palmbäume, in des Astgezweigs Tragen.
Euphrat- und Nilland – wie klein vor Dir mit all ihrer Pracht!
  Wind ward ihr Wissen, wenn Dein Recht, Dein Licht weissagen.
Wo fand dein König, dein Seher, wo dein Priester und wo
  Dein Sänger, wo fand er rings noch Sippen, noch Magen?
Wechsel und Wandel umdroht jedwedes heidnische Reich;
  Dein Schatz besteht, Deine Kronen ewig-jung ragen.
Dich gehrt zur Wohnstatt er selbst, Dein Gott – und selig der Mensch,
  Der nah ihm ruhn darf auf Deiner Höfe Steinlagen.
Selig, wer harrt, und erlebts, und schaut, wie aufgeht dein Licht,
  Des Strahlgeschosse die nächtgen Schatten durchschlagen,
Deine Erwählten zu schaun im Glück, zu jubeln mit Dir,
  Die neu du jugendlich prangst wie einst in Urtagen.

NACHWORT



O lieber Leser, lerne Griechisch und
wirf meine Übersetzung ins Feuer.
Friedrich Leopold v. Stollberg,
Iliasübersetzung, Anmerkung zu VI, 484.

JEHUDA HALEVI war ein großer jüdischer Dichter in hebräischer Sprache. Die vorstehende kleine Auswahl sucht dem deutschen Leser davon einen Begriff zu geben. Also war es nicht mein Ziel, dem Leser den Glauben beizubringen, Jehuda Halevi habe in deutscher Sprache gedichtet, noch auch, er habe christliche Kirchenlieder verfaßt, noch, er sei ein Dichter von heute, wenn auch nur ein Familienblattdichter von heute — all das soviel ich sehe die Ziele meiner Übersetzungsvorgänger, insbesondere des neuesten. Sondern diese Übersetzungen wollen nichts sein als Übersetzungen. Sie wollen den Leser keinen Augenblick vergessen machen, daß er nicht Gedichte von mir, sondern von Jehuda Halevi liest, und daß Jehuda Halevi kein deutscher Dichter und kein Zeitgenosse ist. Mit einem Wort: diese Übersetzung ist keine Nachdichtung, und wenn sie es hier und da doch ist, so nur aus Reimnot. Grundsätzlich war meine Absicht, wörtlich zu übersetzen, und bei etwa fünf Sechsteln der vorliegenden Verszeilen mag es mir gelungen sein. Für das sechste Sechstel, wo auch ich, wenn auch nur in vorsichtigstem Umfang, zum „Nachdichten" greifen mußte, bitte ich den Leser hier in aller Form um Verzeihung.

Der Begriff des Nachdichtens ist heute als Wertmaßstab für Übersetzungen so allgemein angenommen, daß er einmal eine nähere Beleuchtung erfordert. Wenn ein großer deutscher Dichter einen fremden nachdichten zu wollen erklärt, so werde ich mich einer leisen Verwunderung nicht erwehren können, daß er nicht lieber selber etwas dichtet. Immerhin, ein Goethescher Reinecke Fuchs nach dem mittelniederdeutschen Reineke Vos wird mich als ein Goethesches Werk zu Respekt nötigen, wenn ich auch den Verdacht dabei nicht ganz unterdrücken kann, es werde ihm also damals selber nicht viel eingefallen sein, — was mir ja dann die Goethephilologen bestätigen werden. Wenn aber Herr Müller oder Herr Schulze oder, um bei der Sache zu bleiben, Herr Cohn nachzudichten anfängt, so werden mich die Ergebnisse ebensowenig interessieren, wie die eigenen Gedichte des Herrn Müller, Schulze usw. Wer nicht dichten kann, soll auch das „Nachdichten" bleiben lassen. Es wird nicht schöner.

Der Schutzpatron der heute lebenden Nachdichter, jener berühmte Berliner Professor, der schon bei seinem ersten öffentlichen Auftreten die Haupteigenschaften

eines tüchtigen Philologen: „Takt“ und Gefühl für das Bedeutende bewies, indem er den größten Denker, den (immerhin) größten Künstler und den größten Philologen seiner Epoche herausfand, um sich an ihnen zu vergreifen, Wilamowitz, hat als Ziel seiner allgemein beliebten Übersetzungen griechischer Tragiker ins Gartenlaubendeutsch es uns verraten: er wolle Aischylos dem heutigen Leser verständlicher machen, als er dem griechischen Zeitgenossen gewesen sei. Ein sehr dankenswertes Eingeständnis. Auf solches „Verständlichermachen“ kommt nämlich in der Tat die Arbeit der Herren Nachdichter heraus. Sie wollen dem unglücklichen Original gar zu gern ein wenig unter die Arme greifen. Poesie ist nun einmal nicht ganz so verständlich wie Prosa. Offenbar liegt das daran, daß der Dichter sich nicht recht auszudrücken verstanden hat, so wie die eigentümliche Lebensferne einer ägyptischen Skulptur nur daher kommt, daß der Künstler es noch nicht recht gekonnt hat.[1]) Nichts leichter und nichts dankbarer als hier korrigierend einzugreifen und ein bißchen zu ergänzen. Daß Dinge, die uns fremdartig sind, es unter Umständen aus Stilgründen sein können, will dem Nachdichter nicht in den Kopf, wie ihm überhaupt der Begriff des Stils unsympathisch ist. Sein Ehrgeiz ist, den Monumenten der Vergangenheit und der Fremde das „Gewand unsrer Zeit“ anzuziehn. Ob der Apoll von Belvedere aber wirklich durch Cutaway und Stehkragen wesentlich gewinnen würde?

Die Aufgabe des Übersetzens ist eben ganz mißverstanden, wenn sie in der Eindeutschung des Fremden gesehen wird. Eine Eindeutschung in diesem Sinne verlange ich, wenn ich als Kaufmann eine Bestellung aus der Türkei erhalte und sie auf das Übersetzungsbüro schicke. Schon bei einem Freundesbrief eines Türken würde mir aber die Büroübersetzung nicht mehr ausreichen. Weshalb? Weil sie etwa nicht genau genug wäre? Sie wird ebenso genau ausfallen, wie die des Geschäftsbriefs. Also das ist es nicht. Deutsch genug wird sie werden. Aber nicht — türkisch genug. Ich werde den Menschen, seinen Ton, seine Meinung, seinen Herzschlag nicht hören. Aber ist das denn möglich? Wird der Sprache nicht mit dieser Aufgabe, den fremden Ton in seiner Fremdheit wiederzugeben, also nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden, etwas Unmögliches abverlangt?

Nicht Unmögliches, sondern das Notwendige, und das nicht bloß beim Übersetzen Notwendige. Die schöpferische Leistung des Übersetzens kann nirgends anders liegen als da, wo die schöpferische Leistung des Sprechens selber liegt. Die Eindeutschung des Fremden, also, um den legitimen Fall zu nennen, die Büroüber-

---

[1]) Die Gerechtigkeit gebietet es, nicht zu verschweigen, daß die bedeutendste Autorität auf dem Gebiet der antiken Geschichte, Eduard Meyer, für den Zug von Schwermut, der über den Pharaonengesichtern aus den Jahrhunderten des mittleren Reichs liegt, eine andre Erklärung herausgefunden hat: schwere Regierungssorgen. So zu lesen in seiner Geschichte des Altertums.

setzung des Geschäftsbriefs, geschieht in das Deutsch, das schon da ist. Darauf beruht ihre Verständlichkeit, und darauf beruht die „Beliebtheit", die nur der Neid den obenerwähnten Übersetzungen von Müller, Schulze, Cohn, Wilamowitz abstreiten könnte. Sie übersetzen, wie ein Mensch redet, der – nichts zu sagen hat. Da er nichts zu sagen hat, braucht er auch der Sprache nichts abzuverlangen, und die Sprache, der ihr Sprecher nichts abverlangt, erstarrt zum Mittel der Verständigung, dem jedes Esperanto die Existenzberechtigung nehmen kann. Wer etwas zu sagen hat, wird es neu sagen. Er wird zum Sprachschöpfer. Die Sprache hat, nachdem er gesprochen hat, ein andres Gesicht als zuvor. Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehn als vorher. Dieser Erfolg ist das Kriterium für die pflichtgemäß ausgeführte Leistung des Übersetzers. Es ist gar nicht möglich, daß eine Sprache, in die Shakespeare oder Jesaja oder Dante wirklich hineingesprochen hat, davon unberührt geblieben wäre. Sie wird eine Erneuerung erfahren, genau wie wenn ein neuer Sprecher in ihr selbst aufgestanden wäre. Ja mehr noch. Denn der fremde Dichter ruft in die neue Sprache ja nicht bloß das, was er selber zu sagen hat, hinein, sondern er bringt die Erbschaft des allgemeinen Sprachgeists seiner Sprache mit zu der neuen, so daß hier nicht bloß eine Erneuerung der Sprache durch den fremden Menschen, sondern durch den fremden Sprachgeist selber geschieht.

Daß eine solche Erneuerung einer Sprache durch eine fremde überhaupt möglich ist, das setzt freilich voraus, daß, wie die Sprache jeden ihrer Sprecher schon selbst geboren hat, so auch alles menschliche Sprechen, alle fremden Sprachen, die je gesprochen sind und je gesprochen werden, wenigstens keimhaft in ihr enthalten sind. Und das ist der Fall. Es gibt nur Eine Sprache. Es gibt keine Spracheigentümlichkeit der einen, die sich nicht, und sei es in Mundarten, Kinderstuben, Standeseigenheiten, in jeder andern mindestens keimhaft nachweisen ließe. Auf dieser wesenhaften Einheit aller Sprache und dem darauf beruhenden Gebot der allmenschlichen Verständigung ist die Möglichkeit wie die Aufgabe des Übersetzens, ihr Kann, Darf und Soll, begründet. Man kann übersetzen, weil in jeder Sprache jede andere der Möglichkeit nach enthalten ist; man darf übersetzen, wenn man diese Möglichkeit durch Urbarmachung solchen sprachlichen Brachlands verwirklichen kann; und man soll übersetzen, damit der Tag jener Eintracht der Sprachen, die nur in jeder einzelnen, nicht in dem leeren Raum „zwischen" ihnen erwachsen kann, komme.

Ein Beispiel mag das erläutern. Luther konnte die Bibel übersetzen, weil es im Deutschen möglich ist, Eigentümlichkeiten des Hebräischen wie auch des Hebraismus des neutestamentlichen Griechisch wiederzugeben, etwa die neben-, nicht unterordnende Zusammenfügung der Sätze. Wenn er hier in die Sprache seiner

eignen Druckschriften hätte übersetzen wollen, die ja durchaus den humanistisch geschulten Sprachbeherrscher verraten, so wäre ein Kautzsch-Weizsäcker oder etwas noch Schlimmeres herausgekommen, aber nicht die Lutherbibel. Er aber hatte den Mut, die schon damals für das gebildete deutsche Sprachbewußtsein kyklopische Satzbauart des Hebräischen ins Deutsche einzuführen. und hat auf diese Weise ein das damalige Sprachbewußtsein überdauerndes Werk geschaffen, — zu dem Bereich des damaligen Deutsch die neue Provinz des Bibeldeutsch hinzuerobert, die nun ihre eigne Geschichte innerhalb der deutschen Sprachgeschichte haben konnte und daher nicht ohne weiteres von der Fortentwicklung des Gesamtkörpers der Sprache widerstandslos mitgespült wurde, sondern in diese Entwicklung mithandelnd eingriff und dadurch in ihrer Eigenart selber erhalten blieb.

Und Luther durfte übersetzen, weil er zu diesem sprachlichen Eroberungszug sowohl den nötigen Mut wie die nötige Umsicht besaß. Sein vielberufener Kampf gegen die übersetzenden „Esel" und ihre schulmäßige Wörtlichkeit darf nicht so verstanden werden, als ob er dagegen eine blinde Willkür angeraten hätte. Denn nicht wahllose Wörtlichkeit führt ja zu dem Ziel, das hier gemeint ist und das Luther erreicht hat. Nicht das Lexikon darf die oberste Instanz für den Übersetzer sein. Die Sprache besteht nicht aus Wörtern, sondern aus Worten. Wörter übersetzt der Schüler und der Schulmeister. Wörter stehen im Lexikon. Worte stehen nur im Satz. „Stehen" ist da eigentlich schon ein falsches Bild, das dem wellenhaften Fließen der Worte durch das Satzbett nicht gerecht wird. Die Konturen, mit denen das Wort sich in den Satz einfügt und die im Lexikon, das seiner Aufgabe nach verpflichtet ist, von den Konturen zum Schwerpunkt oder zu den Schwerpunkten des Worts vorzudringen, nicht gefunden werden können, diese Konturen und gerade sie sind es, die übersetzt werden wollen und müssen, wie ja das eben gegebene Beispiel der ko- und subordinierenden Satzkonstruktionen ein solches Konturenbeispiel, nur eben für den Satz, nicht für das Wort, ist. Wie weit dies Aufsuchen der Konturen in die Elemente des sprachlichen Gebildes vordringen kann, ob nur bis zu den Sätzen oder bis zu den Worten oder selbst bis zu den unterm Wort aufgrabbaren Wortwurzeln, das kann nur von Fall zu Fall bestimmt werden. Immer aber handelt es sich um Konturen; und wenn Luther in seinem berühmten Beispiel es ablehnt, das Wort des englischen Grußes mit: „Du voller Gnaden" zu übersetzen, so hat er die Kontur des Worts mit seiner Übersetzung „holdselig" getroffen, ohne deswegen auf die im griechischen Wort enthaltene Wurzel zu verzichten, die ja grade „hold" viel besser wiedergibt, als es die Schullexikonsübersetzung „Gnade" tun würde. Daß er aber auf sein im Überschwall der Polemik auftrumpfendes „Du liebe Maria" in der Übersetzung selber doch lieber verzichtet hat, das ist nicht, wie die Esel von heute es gerne haben möchten, eine Feigheit vor seinen eigenen Konsequenzen, sondern ein Beweis für die echte Besonnenheit seines Übersetzens. Mit „Du liebe Maria" hätte er die

Szene zum deutschen Volkslied gemacht und damit grade die Spannung zerstört, durch die sie fähig war, Boden für das Volkslied zu werden. Nur die respektierte Distanz macht das Überspringen des Grabens möglich; wer ihn zu Anfang ausfüllt, lähmt die Sprungkräfte der andern.

Und Luther mußte übersetzen, weil das deutsche Volk jetzt diesen Zustrom fremden Sprachgeists brauchte. Die Bibel ist unter allen Büchern das, dessen Bestimmung es ist, übersetzt zu werden, und daher auch das frühst und meist übersetzte. Was der Sinn alles Übersetzens ist, das Kommen „jenes Tags", das ist für die Bibel mit ihrem in aller Literatur einzigartigen Miteinander von Erzählung, Forderung, Verheißung gradezu der Reif, der diese Elemente zusammenhält. So ist das Eintreten eines Volks in die Weltgeschichte bezeichnet durch den Augenblick, wo es sich die Bibel übersetzend aneignet. Dieser Eintritt fordert stets auch ein Opfer an völkischer Abgeschlossenheit, ein Opfer, das sich spiegelt in der mit einer Bibelübersetzung notwendig verbundenen Umschmelzung der nationalen Sprache. Denn während andere Übersetzungen immer nur einen Teil des Lebens berühren, etwa eine Shakespeare-Übersetzung nur das Theater, greift eine Bibelübersetzung in alle Sphären des Lebens ein; eine „religiöse Sphäre" gibt es nicht. Der Heliand war Folge und Symptom, daß das deutsche Volk noch nicht weltgeschichtsreif war; keine seiner Leistungen in den Jahrhunderten des Mittelalters ist von der Welt rezipiert worden, während es selbst auf allen Gebieten im höchsten Maß rezipiert hat. Die Reformation ist das erste deutsche Ereignis, das in die Welt hinausgewirkt hat und nicht wieder aus ihr geschwunden ist. Seitdem ist das deutsche Schicksal in das Weltschicksal verwoben. Luthers Übersetzungstat bezeichnet diesen Punkt. Das sogenannte „religiöse Genie" ist als solches allein niemals eine weltgeschichtliche Persönlichkeit – Meister Eckhart war keine –, es gehört noch eine andre, eine weltliche Seite dazu. Luthers andre Seite war der Übersetzer. Diese seine „Weltlichkeit" vollendete ihn zur weltgeschichtlichen Person.

Doch nun zurück zu der jüdischen Dichtung des Mittelalters. Das Übersetzungsproblem ist hier zunächst einmal ganz einfach ein äußeres Formproblem. Es ist in der Geschichte des Übersetzens beinahe typisch, daß die Erstkommenden sich vor der poetischen Form des Originals scheuen. Man übersetzt Homer zunächst in Blankversen, Alexandrinern, ottave rime, ehe man es wagt, moderne Hexameter zu bauen. Daß ein deutscher Hexameter kein griechischer ist, bleibt dabei wahr, auch nach Voß. Aber noch weniger ist ein deutscher Alexandriner ein griechischer Hexameter, und so kann der Übersetzer auf die Dauer der Aufgabe nicht ausweichen, ein der Form des Originals möglichst gleichwertiges Gebilde zu erstellen. Er wird dabei unter Umständen gezwungen sein, sich noch stärkere formale Bindungen aufzulegen, als die Originalform dem Dichter auferlegt hat, – wenn nämlich durch solche vermehrte Bindungen der Übersetzungssprache der Eindruck der Originalform in engerer Annäherung erreicht werden kann. Ein Beispiel ist die

notwendige Bevorzugung von einsilbigen Wörtern im deutschen Shakespeare, die dem Dichter von sprachwegen natürlich ist, während sie der Übersetzer sich bewußt auferlegt.

Von den Übersetzern Jehuda Halevis hat kein einziger bisher dem Metrum gegenüber diese Pflicht grundsätzlich anerkannt, und auch dem Reim gegenüber nur der einzige Heller, der auch sonst all seine Vorgänger und Nachfolger um Haupteslänge überragt und der deshalb von der communis opinio natürlich als „ungenießbar" bezeichnet wird (Heller, Die echten hebräischen Melodien, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1908). Die Scheu vor Nachahmung der Reimform hat den einfachen Grund, den bei näherem Zusehn überraschend viele menschlichen Dinge haben, nämlich — Faulheit, ganz einfach Faulheit, Faulheit sans phrase. Denn möglich ist die Nachbildung auch der kompliziertesten Reimformen im Deutschen durchaus, wie Rückert beweist. Im schlimmsten Falle verwende man doch ruhig das Reimlexikon; man braucht es ja, wenn man durchaus als Nachdichter figurieren will, niemandem zu verraten; ich, der ich nur Übersetzer bin, gestehe hiermit gern ein, daß ich dem Reimlexikon des Herrn Steputat manche Erleichterung verdanke, wenn ihm auch die schönsten Reime meistens nicht eingefallen sind. Wie wichtig aber die Nachbildung der Reimform ist, das geht schon daraus hervor, daß in den in Frage kommenden Dichtungen der Reim nicht bloß wie in den modernen Formen der Mörtel ist, der Stein an Stein leimt, sondern fast durchweg, mindestens auch, das Baumaterial selber, dessen einheitlicher Ton den Gesamteindruck der Fassade bestimmt. Man denke sich einmal einen Baumeister, der — in einer Zeit, wo solche Aufträge gegeben wurden — den Palazzo Pitti in jedem Stockwerk aus andersfarbigem Haustein nachgebaut hätte. So ungefähr muten einen vom Original her all die Nachbildungen an, die den entweder streng einheitlichen Reim oder, in den Strophengedichten, die Reimeinheit der Strophenschlüsse rücksichtslos zerreißen. Was bleibt denn von der Schönheit dieser „Gürtelgedichte", bei denen die Reime der Einzelstrophen durch den kostbaren Verschluß des Rundreimsystems zusammengeschlossen werden, noch übrig, wenn man sie in deutsche Liedstrophen zersplittert? Dennoch ist das mit der einzigen Ausnahme Heller fast stets geschehen.

Schwieriger liegt die Frage für das Metrum. Hier besteht wirklich eine starke Fremdheit. Zwar ist auch der Reim nicht ohne weiteres mit dem abendländischen Reim gleichzusetzen, der ja stets vokalisch anlautet, während der Reim der hier übersetzten Gedichte durchweg schon einen Konsonanten mit in das Reimelement hineinzieht, also z. B. nicht ajich, sondern rajich oder nicht im, sondern bim reimt. Das ist natürlich nicht nachzubilden.[1]) Aber die Fremdheit des Metrums geht viel tiefer.

---

[1]) Einen Versuch zur Nachbildung macht, unter Wahrung der Vorreimvokale des Originals, die Übersetzung des Gedichts S. 130 ff. Aber es ist unvermeidlich, daß der deutsche Leser hier nicht so sehr die Gleichheit der Endsilbe empfindet, als vielmehr die vom Standpunkt des hebräischen Reimgefühls zufälligen, über das Gedicht verstreuten Reime der Vorreimsilben.

Man pflegt die Metrik der spanischen Hebraität gewöhnlich damit zu erledigen, daß man sie als eine Nachahmung der arabischen bezeichnet. Das ist so in Kürze irreführend. Die Übernahme der arabischen Metrik ist nicht in blinder Nachahmung geschehen; das verbot sich, obwohl es an sich durchaus möglich gewesen wäre, durch die bei den hebräischen Philologen der Zeit herrschende Theorie der hebräischen Silbe. Aber die Eröffner der neuen Dichtung im Hebräischen ergriffen mit kühnem Griff die Eigentümlichkeit des Prosarhythmus ihrer Sprache, die sie vom Arabischen unterscheidet, die stummen Silben, die ungefähr klingen wie die Silbe „Ge" in „Gewand" oder „Be" in „Bezug", und gaben diesem Laut den Wert jener arabischen Silbenart, die nach der Theorie im Hebräischen fehlte. So entstanden die beiden Elemente der hebräischen Metrik, eine Art Jambus aus Stummsilbe und Schwersilbe und eine Schwersilbe, die zu zwei, drei und praktisch, durch Aneinanderreihung der Versfüße, auch in noch größerer Zahl gehäuft werden konnte. Von der Prosabetonung führte nun freilich die so entstandene Metrik weit ab, und zwar sowohl von der sephardischen der Endungen wie von der aschkenasischen des Stammes. Und hier liegt nun die Wurzel der Schwierigkeit auch für den Übersetzer. Denn im Deutschen ist seit dem siebzehnten Jahrhundert das Prinzip aufgebracht und durch die klassische Dichtung von 1800 unerschütterlich festgerammt, daß die Prosabetonung der Worte im Vers gewahrt bleiben müsse, ein Prinzip, das erst in den jüngsten Jahrzehnten durch die Georgesche Schule mit ihrer Forderung des gleichschwebenden Tons eine gewisse Modifikation zu erfahren beginnt. Die Herrschaft nun dieses Prinzips ist so absolut, daß es dem Heutigen schwer fällt, auch nur die Möglichkeit andrer Prinzipien für die Vergangenheit recht zu begreifen. Daß die griechisch-römische Antike ein durchaus andres Prinzip hatte, wird mehr als Tatsache hingenommen, als ästhetisch nachgefühlt. Dabei ist die Sache gar nicht so schwer zu erfassen. Der Moderne braucht nur an die musikalische Deklamation zu denken, in der ja auch er eineworttonfremde Betonung sich gefallen läßt. Der Reiz liegt hier – und lag offenbar auch beim homerischen Hexameter – in der stets wechselnden Spannung zwischen Prosaton und Verston, die sich wechselseitig fliehen und wiederfinden. Jeder homerische Hexameter hat so sein ihm ganz individuell eigenes Metrum, – ein Reichtum, von dem die Schulmetrik sich nichts träumen läßt und den, nebenbei gesagt, in der modernen Vokalmusik die Wagnersche Betonungsregel mit ihrer einseitigen Herrschaft des Rezitativstils verschleudert.

Von hier aus ist also auch die sogenannte „Unnatürlichkeit" dieser hebräischen Metrik zu verstehen. Wer sich diese Metrik zu Gefühl bringen will, tut gut, die Verse „georgesch" zu lesen, also mit gleichschwebender Betonung aller Vokalsilben, die doch den – in diesem Fall natürlich sephardischen – Wortton nicht ganz verschwinden lassen darf. Die Aufgabe des Übersetzers aber ist nun, im Deutschen Verse zu bauen, die dem Leser eine solche schwebende Betonung aufzwingen,

und die natürliche Tendenz der deutschen Sprache zu jambischen, trochäischen, etwa noch daktylischen und allenfalls anapästischen Rhythmen zu überwinden, die diesen hebräischen Versen mit ihren Häufungen von Schwersilben durchaus nicht entgegenkommt. Hier liegt ein Fall vor, wie ich ihn zuvor meinte, ein Fall, wo der Übersetzer durch das künstliche Mittel vermehrter Bindungen sich bemühen muß, in der Übersetzungssprache einen dem Original möglichst ähnlichen Eindruck zu erreichen. Es bieten sich da die folgenden Wege: Künstliche Hervorrufung schwebender Betonung durch Zerstörung der jambischen oder trochäischen Tendenz einer Verszeile in der nächsten, starke Verwendung solcher zweisilbigen Worte, die aus gleichwuchtigen Silben bestehen, wie „Mißwachs", „Lichtstrahl" und dergleichen, sowie auch Häufung von gleichbetonten Einsilbern zu eben diesem Zweck, endlich die künstliche Einführung von Zäsuren, die innerhalb der Verszeile immer wieder den Rhythmus, der schon sich wieder in den Trott der Jamben oder Trochäen zu verschlendern beginnt, zurechtzurücken gestatten. Alle diese Mittel verfangen jedoch nur bei den Gedichten mit strengem Metrum; bei den gerade in der Kultpoesie zahlreichen Gedichten in freierem Metrum, das nur die Schwersilben zählt und regellos Stummsilben einzeln zwischen sie streut oder auch nicht streut, bleibt die Aufgabe einer genauen Nachbildung des Metrums unlösbar. Denn durch kein Mittel wird der deutsche Leser sich bei gesprochener Poesie – bei nach bekannter Melodie zu singender ist es anders – zwingen lassen, nur eine Auswahl der die Zeile zusammensetzenden Silben für rhythmisch wesentlich zu nehmen, da ein solch starker Unterschied, wie er im Hebräischen zwischen Vollsilben und Stummsilben besteht, im Deutschen mündlich zwar vorhanden, aber metrisch nicht auswertbar ist. Hier hilft nur der Entschluß, sich im Deutschen auf die Silbenzahl zu beschränken, die im Hebräischen gezählt wird, also eine Regulierung des im Hebräischen viel freier dahinfließenden Silbenstroms.[1]) Die einzige Stelle, an der auch im Deutschen die Befreitheit des Metrums nachgebildet werden kann (und also, nach meinen Prinzipien, muß) ist der Versanfang. Doch darf die hier vorgesetzte Silbe den Charakter eines Vorschlags, und zwar eines Vorschlags vor einer eher noch trochäischen als jambischen Zeile, nicht verlieren. Vom Metrum her wird übrigens auch das Reimgeschlecht für die Übersetzung zu bestimmen sein, in all den Fällen, wo das Original männlich reimt, aber die Zeile mit einer graden Zahl Schwersilben schließt und infolgedessen die Übersetzung weiblich reimen muß, was übrigens kein Unglück ist, da der konsonantische Reimanlaut für unser Gefühl auch die männlichen Reime des Originals beinahe wie weibliche erscheinen läßt. Im umgekehrten Fall – weiblicher Reim bei ungradsilbigem Versschluß – läßt sich der weibliche Reim retten, wenn man ihm eine schwerbetonte Silbe voranstellt.

[1]) Ein Beispiel genauer Nachbildung des Originalrhythmus ist in dem S. 248 ff. der Anmerkungen mitgeteilten Gedicht gegeben. Nur vier Silben jeder Zeile, im Deutschen konstruiert als Doppeljambus, sind rhythmisch wesentlich, die andern sind Füllsel.

Die Summe all dieser Mittel wird sich dann zu einem Eindruck addieren, der wenigstens in der Richtung des angestrebten Ziels einer Einführung der fremden Rhythmik ins Deutsche liegt. Ein dritter Punkt, der zu beachten ist, fällt nicht wie Reim und Metrum ins Formale, sondern ist inhaltlicher Natur. Es ist das, was man mit dem Schlagwort „Musivstil" bezeichnet und was man für ebenso unnachbildbar hält wie Reim und Metrum. Worum handelt es sich?

Alle jüdische Dichtung im Exil verschmäht es, dieses ihr Im-Exil-Sein zu ignorieren. Das würde geschehen, wenn sie jemals wie andre Dichtung die Welt unmittelbar aufnähme. Denn die Welt, die sie umgibt, ist Exil und soll es ihr bleiben. Und in dem Augenblick, wo sie diese Haltung aufgäbe, wo sie sich dem Einstrom dieser Welt öffnete, würde ihr diese Welt heimisch, hörte auf, Exil zu sein. Diese Exilierung der Umwelt aber wird geleistet durch die ständige Gegenwärtigkeit des Schriftworts. Mit ihm schiebt sich eine andere Gegenwart vor die umgebende und setzt diese zum Schein, genauer, zum Gleichnis herab. Also nicht etwa das Schriftwort wird gleichnisweise zur Illustration des gegenwärtigen Lebens herangezogen, sondern gerade umgekehrt dienen die Ereignisse zur Erläuterung des Schriftworts, werden zum Gleichnis für dieses. Das Verhältnis ist also genau das entgegengesetzte, wie wir es uns bei dem Wort Musivstil vorstellen. Musivstil ist eine Erscheinung literarisch unmündiger Epochen. Wenn Einhard Karl den Großen mit Worten aus der Suetonschen Augustusbiographie schildert, so will er ihn im Kostüm des Augustus zeigen, ihn von Augustus her beleuchten, nicht umgekehrt. Wenn ein jüdischer Dichter Christenheit und Islam mit Edom und Ismael bezeichnet, so kommentiert er nicht die Gegenwart aus der Schrift, sondern die Schrift aus der Gegenwart. Nicht literarische Unreife, sondern viel eher literarische Überreife liegt hier zugrunde. Man ist nicht in Verlegenheit um einen eigenen Stil, sondern man hat seinen Stil so eigen, daß man gar nicht auf die Möglichkeit kommt, aus ihm in die Stillosigkeit herauszutreten. Ein solches Verhältnis zum geschriebenen Wort setzt natürlich voraus, daß dieses Wort nicht bloß formell, sondern auch inhaltlich klassisch ist, ja daß die Klassizität des Inhalts und der Form für untrennbar miteinander verflochten gelten. Einen entfernten Vergleich dafür bietet heute die Art, wie die europäischen Völker zitieren. Wer einmal Engländer Shakespeare zitieren gehört hat, der weiß, wie sehr sie ihn auf „schöne Stellen" hin anführen. Shakespeare im Munde eines Engländers zitiert, gibt durchaus eine „musivische" Wirkung. Man zitiert ihn nämlich, ohne sich ernstlich mit ihm identisch zu fühlen. Die Weltansicht des modernen Engländers stammt aus dem Jahrhundert Cromwells, nicht aus dem Jahrhundert Shakespeares. Wenn hingegen der gebildete Deutsche Goethe oder Schiller zitiert, so zitiert er mit ihnen zugleich Kant, Fichte, Hegel, — mit anderen Worten: er glaubt dem Geist, den er zitiert; er zitiert ihn nicht bloß zur gesellschaftlichen Unterhaltung. Soweit man von einer Überlegenheit der Deutschen über die westlichen Völker reden kann, ist sie in diesem historischen

Glücksfall der Verbindung zwischen den letzten Höhepunkten seiner formellen und seiner inhaltlichen Kultur begründet; von den älteren Völkern hat höchstens der Italiener mit seinem Dante, von den jüngeren vielleicht der Russe mit Dostojewski einen ähnlich gesicherten Boden unter den Füßen, der ihm erlaubt, für das Höchste, was er zu sagen hat, das schönste Wort zu gebrauchen. Diese glückliche Einheit nun von Sprechen und Denken besitzt in stärkstem Maße und in ja allerdings teuer erkaufter Ausschließlichkeit der mittelalterliche Jude. Nicht bloß die höchsten Gedanken finden bei ihm die geprägte Form, sondern jeder Gedanke, der überhaupt sich als Gedanke legitimieren will, sucht diese Form. Das Zitat ist hier ganz und gar nicht ein schmückendes Anhängsel, sondern es ist der Zettel für den Einschlag der Rede.

Daraus aber ergibt sich wieder eine Aufgabe für den Übersetzer. Er darf nicht den Anspielungsgehalt der Sprache unterdrücken. Diese Aufgabe hat nicht bloß für unlösbar gegolten, sondern bis zu einem gewissen Grade ist sie es wirklich. Denn es wäre natürlich keine Lösung, wollte man etwa in Anmerkungen dem Leser die erforderliche Bibelkenntnis nachträglich beibringen. Für den hebräischen Leser ist die Verbindung mit dem Schriftwort auch keine nachträgliche Sache, sondern eine die Lektüre begleitende Folge von momentanen Stromschlüssen, die eben in ihrer nicht aussetzenden Folge das Fluoreszieren des Gelesenen bewirken. Mit diesem Gleichnis des Problems ist nun zugleich auch die Möglichkeit der Lösung angedeutet. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Stromschlüsse kann im Deutschen nicht so rasch sein wie im Hebräischen, einfach, weil die Zitierbarkeit der deutschen Bibel geringer ist als die der hebräischen. Aber immerhin, es besteht auch hier eine gewisse Zitierbarkeit, — dank der Lutherbibel, dank einigen aus der Bibel geschöpften Kirchenliedern und dank manchen auch dem heutigen Menschen noch bekannten biblischen Inhalten. Und da das Bibelzitat im Deutschen ungewohnter ist, so wirkt es vergleichsweise soviel wuchtiger, daß es auch in spärlicherer Frequenz noch ein gewisses Fluoreszieren erzeugt. Also hat der Übersetzer die Aufgabe, jedes irgendwie zu Bewußtsein zu bringende Bibelzitat des Texts auch wirklich als solches herauszuarbeiten, und unter Umständen ein dem heutigen Menschen fremdes durch ein ihm näheres zu ersetzen; daß er damit den zuvor angeprangerten Fehler des „Verständlichermachens" begehe, braucht er nicht zu fürchten; dem heutigen Menschen ist es knapp so bekannt, daß die Araber sich von Ismael herleiten und daß Ismaels Mutter Hagar hieß, wie den Lesern oder Hörern des Jehuda Halevischen Gedichts, daß Epher ein Sohn der Ketura war und daß diese von der Tradition mit Hagar identifiziert wird. Übrigens aber kommt dem heutigen Leser entgegen, daß gerade die dem Gebildeten heute noch am ehesten bekannten biblischen Bücher, wie die Psalmen, der Prophet Jesaja, das Hohelied, auch dem hebräischen Dichter am häufigsten auf die Zunge kommen.

Einen vierten Punkt habe ich in der ersten Auflage nicht erwähnt, weil ich ihn für selbstverständlich hielt. Das ist er aber, wie ich inzwischen gemerkt habe, nicht. So spreche ich nun also auch von der Wortwahl.

Es ist etwas heikel für den Übersetzer, diesen Punkt zu berühren. Er ist ja noch mehr als der richtige Dichter dem Verdacht ausgesetzt, aus seinen technischen Nöten poetische Tugenden zu machen. Insbesondere der Reim ist immer suspekt, sich aus einem gehorsamen Diener in den Herrn des poetischen Gedankens zu verwandeln. Da das jeder Diener tut, weil es die in der Sache selbst liegende Wiedergutmachung des Dienertums ist, so kann der Dichter, dem ja das Wort nur dazu in Dienst gegeben wird, daß es über ihn Gewalt kriege, das ruhig zugeben. Anders der Übersetzer. Er hat nicht das Recht, sich von dem eigenen, ihm eigenen Wort tragen zu lassen, er muß dem fremden Wort nachgehn. Ihm darf nicht Wort aus Wort entspringen, er muß Wort um Wort, wie sie ihm gegeben werden, wiedergeben. So stellt ihn jedes Wort vor die Frage der Wiedergabe, also vor eine im weitesten Sinn wissenschaftliche Frage. Er, und nur er, der Dichter nicht, wählt seine Worte. Er muß den Ort der Worte auf dem Gesichtsfeld der Sprache, und dieser besonderen Sprache dieses Dichters, kennen, er muß zu wissen streben, wie naher oder entlegener Herkunft dieses Wort dessen Spur er folgt ist, ob es im Mittelpunkt der Sprache oder in ihren Randgebieten zu Hause ist.

Im Hebräischen der spanischen Dichter ist diese Feststellung an sich gar nicht so schwierig, wegen des begrenzten, nämlich im wesentlichen rein biblischen, Wortschatzes. Mechanisches Arbeiten mit Lexikon und Konkordanz verbietet sich zwar auch hier; ein Wort etwa, das im täglichen Gebet vorkommt, ist geläufig, auch wenn die Konkordanz es als hapax legomenon führt. Nun ist aber trotzdem, wie ich zwischen der ersten und zweiten Auflage dieses Buchs festzustellen Gelegenheit hatte, das Bewußtsein dieser Unterschiede merkwürdig wenig verbreitet. Insbesondere Jehuda Halevi steht in dem Ruf leichter Anmut und sonderlicher Glätte. Offenbar meint man, da man selber ziemlich unterschiedslos vom Lexikon abhängig ist, Jehuda Halevi wäre es auch gewesen. Er hat aber mehr Hebräisch gekonnt, nicht bloß als ich, sondern auch – in aller dem Autor geziemenden Bescheidenheit sei es gesagt – als meine Kritiker. Er war ein vertrauter Knecht in dem ganzen weiten Hause der heiligen Sprache. Und hat wohl ein Gefühl dafür gehabt, ob ein Wort zum täglichen Tischzeug der Sprache gehört oder ob es nur für seltene Gelegenheiten in verschlossenem Schrank verwahrt wird. Daß ihm selber die beiden Schlüssel sich gleich leicht in der Hand drehen, bezeugt seinen treuen Schaffnerfleiß, der auch das seltener gebrauchte Schloß nicht einrosten läßt, sagt aber nichts gegen die Verschiedenheit des Geschirrs, zu dem die beiden Schlüssel den Zugriff öffnen.

Hier hat der Übersetzer nun dem Dichter nachzugehn und wenn nicht Wort um Wort, wenigstens Satz um Satz den Ungewöhnlichkeitsgehalt des Wortschatzes

in seiner Sprache, so gut es gehen mag, nachzubilden. Selbst auf die Gefahr hin, daß Leser, deren Kenntnis der deutschen Sprachentwicklung erst bis zum Buch der Lieder vorgedrungen ist und denen also die Entdeckung des Westöstlichen Diwans und der Hölderlinschen Hymnen, um von Neuerem zu schweigen, noch bevorsteht, sein Deutsch unverständlich finden.

Oder steht etwa die Dichtung Jehuda Halevis selber unter Bedingungen, die ihm die nachgerühmte Glätte ermöglichen, und seinem Übersetzer nicht? Das allerdings ist die Belehrung, die ihm diese Kenner des Hebräischen und Nichtkenner des Deutschen mit seltener Einstimmigkeit erteilen. Die Reimnot, welche den Übersetzer zu seinen seltsamen Wortgebilden genötigt habe – die allerdings merkwürdigerweise ebenso auch mitten im Vers und sogar in seinen, des Übersetzers, gänzlich ungereimten Prosaschriften zu finden sind –, habe für Jehuda Halevi nicht bestanden. Er habe unbedenklich Reim an Reim in anmutigem Flusse reihen können und es so nicht nötig gehabt, ins Erhabene auszuarten. Als Begründung für diese Ansicht wird dann einstimmig angeführt die Sage vom Suffixreim.

Suffixreime sind Endungsreime, wie im Deutschen etwa der Reim von jubilieren mit allen andern Zeitworten auf ieren. Wirklich sind sie im Hebräischen leichter möglich als im Deutschen. Grade deshalb scheuen sich die anständigen Dichter vor ihnen und gebrauchen sie nur so, wie schließlich ja auch Goethe bisweilen Liebe auf Triebe, Sonne auf Wonne reimt. Es ist aber unter den Kennern die Sage verbreitet, die spanisch-hebräischen Dichter machten von dieser bequemen Möglichkeit verschwenderischsten Gebrauch und reimten ihre langen einreimigen Gedichte so vergnügt durch, wie etwa ein deutscher Philosophieprofessor eine ganze Kollegstunde mit lauter Reimen auf ismus mühelos bestreitet. Diese Sage – Sage bez. der spanisch-jüdischen Dichter, nicht bez. des Philosophieprofessors – hat wie jede Sage, die etwas auf sich hält, nun aber eine reale Grundlage, und meine Forschungen danach sind denn auch von Erfolg gekrönt worden. In der Wiener Morgenzeitung belehrt mich der Kenner folgendermaßen: „Wenn zum Beispiel Jehuda Halevi in seiner Zionide mehr als sechzigmal den Reim ›ajich‹ (die Endung, die ›Dein‹ bedeutet) verwendet, so ist es sicherlich eine schwierigere Bindung, wenn der Übersetzer im Deutschen 60 Reimworte auf ›Fragen‹ finden muß. Im Hebräischen reimt oft ein Suffix, das wechselnden Worten gemeinsam ist, im Deutschen das Wort selbst.“ Das ist nun ungefähr so, als wenn ein Franzose behaupten würde, die Übersetzung der Zionide in diesem Buch reime auf die Endung en. Der Kenner hat nicht erkannt, daß der Reim rajich heißt, also aus einem Wortelement und einer Endung zusammengesetzt ist genau wie der deutsche Reim auf agen. Er kennt eben offenbar das unterscheidende Merkmal dieser ganzen Reimtechnik gegenüber der unsern nicht, obwohl es zum Überfluß auf Seite 112 des Nachworts (S. 158 in dieser Aufl.) ihm vorgestellt worden ist: den stets konsonantischen Reimanlaut. Das klingt unwahrscheinlich. Wer aber die gradezu

märchenhafte Unwissenheit kennt, die unter uns in allen mehr wissenschaftlichen als routinemäßigen Dingen herrscht und die den Ruhm eines Kenners einerseits sehr schwer (nämlich in allem was nur durch Routine zu erwerben ist) erreichbar macht, andererseits aber unverhältnismäßig leicht (nämlich in allem was mit ein bißchen Verstand und wissenschaftlichem Sinn erworben werden kann), wird sich nicht weiter darüber wundern. Ich fragte vor Jahren einmal einen Freund nach dem Metrum der Zionide, die er von Kindheit an alle Jahre am 9. Ab zu sagen gewohnt war; er antwortete, er habe oft schon danach gesucht, aber es sei keines vorhanden, es seien freie Rhythmen!

Grade an der Zionide läßt sich aber sehen, wie es auch im Hebräischen durchaus kein Kinderspiel ist, 35 (immerhin nicht 60) Reime zu finden, worauf ja übrigens das sehr frühe Auftreten von Reimlexiken schon mit Sicherheit schließen läßt. Denn zu der Forderung des Wortendes auf r tritt noch die Bindung des Metrums, die nur gewisse Gruppen der Worte, die der Reimforderung entsprechen, zuläßt. Tatsächlich kommt denn auch – im sechsten und sechsundzwanzigsten Zweizeiler – zweimal das gleiche Reimwort in der gleichen Bedeutung vor. Also ist das Reimen auch, oder vielmehr gerade, damals schon so schwierig gewesen, wie die Gläubigen der Mythe vom Suffixreim meinen, daß es heute ist, – und also auch das Dichten. Und unter den fünfunddreißig Reimworten der Zionide sind zwei, die in der ganzen Bibel nur einmal, und weitere zwei, die nur zwei- und dreimal vorkommen. Und andrerseits müssen etwa in dem Hymnus Dein Gott (S. 35 ff.) die Reimmöglichkeiten des nun einmal das Ganze inhaltlich und formal aus sich hervortreibenden Worts dieser Überschrift im Original nicht weniger ausgekauft werden als in der dem Original nachgehenden Übersetzung, – weil sich der Dichter eben nicht den hier möglichen Suffixreim gestattet hat, sondern ungeachtet der Schwierigkeiten ehrlich den Stamm mitreimen läßt. Also mit der anmutigen Glätte dieses Dichters und mit seiner unabwegigen Wortwahl ist es nichts – wenigstens soweit er selbst in Betracht kommt; für das, was seine Übersetzer aus ihm gemacht haben, mögen die genannten Kriterien ja wohl zutreffen.

Die vorstehende Auswahl war ursprünglich eine reine Zufallsauswahl. Ich könnte, bei jedem einzelnen der zuerst übersetzten Gedichte Rechenschaft davon geben wie ich zur Übersetzung gekommen bin, doch es wären nur persönliche und zum Teil wirklich zufällige Gründe. Kein Zufall ist es, daß die weltliche Dichtung, die im Gesamtwerk des Dichters einen ziemlichen Raum einnimmt (wenn auch lange nicht den, welchen ihr die üblichen deutschen Auswahlen einzuräumen beflissen sind), bei mir fehlt. Es war nicht gerade die Scheu, die S. D. Luzzatto, der große und echte Philologe unter denen, die sich mit Jehuda Halevi beschäftigt haben, für seine Auswahl des Diwans angibt: er habe das Heilige nicht mit dem Profanen vermengen wollen; sondern es ist auch hier ein persönlicher Grund. Es

kommt im Übersetzen immer irgendwann ein Augenblick, wo die Scheidewand zwischen Gedicht und Übersetzung, und sei es nur für einen Augenblick, fällt. Um dieses Augenblicks willen übersetzt man, wenn man es auch selber nicht weiß; aber dieser Augenblick ist auch die Schranke, die einen in der Auswahl beschränkt.

Das Zufällige der Auswahl verlor sich dann im Laufe der Arbeit. Ich begann darauf zu achten, daß die übersetzten Gedichte sich inhaltlich und formal möglichst zu einem Gesamtbild des Dichters ergänzen möchten. In einem gewissen Stadium der Arbeit war das so ziemlich erreicht. Aber dieses Stadium war, kaum erreicht, schon wieder überschritten. Und der Zustand, der jetzt kam, war, obwohl ästhetisch weniger erfreulich als der vorher schon erreichte, doch der, wenn das Wort erlaubt ist, getreuere. Denn eben die Wiederholungen, die nun eintraten, gehören zum Bild.

Es ist ja nicht so, daß sich grade ganze Gedichtteile wiederholen – wofür doch die Weltliteratur auch Beispiele bietet –, sondern was sich wiederholt, sind vielmehr die Gedanken und Bilder. Nicht bloß im einzelnen, sondern grade die Gedichtganzen erscheinen vielfach als Abwandlungen von festen Typen. Und da das wirklich so ist, so würde dieser Sammlung etwas fehlen, wenn sie dem Leser kein Bild hiervon gäbe.

Es wäre nun aber ganz verfehlt, wenn dies versucht würde durch gruppenweise Nebeneinanderstellung der gleichen Typen, der Meoroth, Ahaboth, Geuloth und wie sie noch heißen. Dieses Museumsverfahren gäbe gerade die allerverkehrteste Vorstellung. Woher kommt denn das Typische hier? Diese Gedichte sind natürlich ursprünglich nicht zum Gelesenwerden bestimmt, sondern, wie in allen Zeiten, wo die Dichtung, oder ein Teil der Dichtung, Volkssache war, zum Vorgetragen- und Gehörtwerden. Goethes ohnmächtiger Wunsch: „Nur nicht lesen, immer singen!" – ohnmächtig, denn noch in seiner Zeit begann durch Schubert die Musik, die bei Goethes Hauskomponisten noch anspruchslos der Dichtung gedient hatte, sich, grade unter dem Vorgeben, ihr getreu zu folgen, der Herrschaft über sie zu bemächtigen – jener damals schon machtlose Wunsch wird in solchen Zeiten oder in Menschenkreisen, für die dasselbe gilt wie für jene bezeichneten Zeiten, mit Selbstverständlichkeit erfüllt. Es kommt dabei auf das Vorhandensein des Kreises, des „Volks", viel mehr an, als auf die „Zeit". Zu dem üblichen scheinheiligen, in Wahrheit nur trägen, Traurigtun über die „sinnlose" oder gar „gottferne" Gegenwart ist gar kein Anlaß; wo Dichtung für einen bestimmten Menschenkreis gedichtet und von ihm, von seinen Kehlen natürlich, nicht etwa nur im Geiste, aufgenommen ist, da ist die „Zeit" da. Also zum Beispiel in der bösen Jetztzeit in jedem Heer und in jeder protestantischen Kirchengemeinde, und im schönen Mittelalter für Walter von der Vogelweide zum Beispiel nicht.

Jehuda Halevis und seiner Genossen Dichtungen also sind, großenteils wenigstens, solche Zweckkunst; und selbst soweit sie es nicht sind, werden sie sprachlich und

formal (sogar auch die ausgesprochen weltlichen) von den Gesetzen jener Kunstform bestimmt. Der Gebrauchszweck aber ist in diesem Fall Vortrag durch den Vorsänger und Mitgesang der Gemeinde an bestimmten Punkten des synagogalen Jahres. Der Fluß der all- und altbekannten Worte soll von ihnen unterbrochen sich zu Seen stauen, die dem Blick ungewohnte Uferlandschaften zeigen. Im Wiederkehrenden sind sie das Wechselnde, aber weil in ihrem Wechsel doch an Wiederkehrendes gebunden, darum mit Notwendigkeit zu einer gewissen Gleichartigkeit gedrängt. Das fällt nicht auf, solange sie in ihrem natürlichen Gebrauchszusammenhang stehen; die verschiedenen Gedichte waren ja dann durch ein volles, wirklich ein volles, von Ereignissen des synagogalen Lebens volles Jahr getrennt. Wiederholungen wurden da nicht als solche empfunden, oder sofern sie empfunden werden, ist es ganz in der Ordnung. Denn eben diese Wiederkehr im Jahr ist ja das Wesen des Fests. Wie letzthin überhaupt die Wiederholung die große und einzige Form ist, die der Mensch zum Aussprechen seines ganz Wahren hat. Man kann sich etwa in diesen Gedichten an den immer erneuten Worten der Demut und Hingabe, der Not und Erlösungszuversicht, der Weltscheu und Gottessehnsucht, der Sündenreue und des Gnadenvertrauens stoßen, – man kanns, aber man schafft damit die Tatsache nicht aus der Welt, daß eben das Herz des Dichters und die Herzen derer, für die er gedichtet hat, von diesen Empfindungen voll sind und für sie nach Ausdruck verlangen. Die Lüge hat viele Möglichkeiten, die Wahrheit nur wenige, im Grunde immer nur eine. Daß sie nicht müde wird, dies immer Eine immer wieder neu zu sagen, darin bezeugt sich ihre währende Kraft. Im Munde des Liebenden wird das Wort der Liebe nicht alt, das aus dem Munde, der die Liebe heuchelt, schon welkt, wenn es das erste Mal gesprochen wird.

Aber das praktische Problem, wie man sich als Herausgeber und Leser einer Sammlung verhalten soll, ist damit nicht gelöst. Man könnte sagen: wie Jehuda Halevi selber, nämlich gar nicht. Er hat nämlich seinen „Diwan“ nicht gesammelt. Erst nach seinem Tode ist es, dann aber bald mehrmals, geschehen. Praktisch hieße das für unsre Zeit, daß die befugte Stelle, also die Synagoge, und zwar gerade die „Reform“-Synagoge Mittel- und Westeuropas und Amerikas, sich weit mehr als schon bisher auf diese Dichtungen besänne. Welche Gelegenheit für die Vorsänger und die komponierlustigen Dirigenten der örtlichen Synagogenchöre! Welche Gelegenheit aber vor allem auch für die Rabbiner! Sie könnten sich hier, indem sie ihrer Predigt die schlichte Interpretation des Gedichts vom Tage zugrunde legten, zurückfinden zum einzigen genuin jüdischen Predigtstil, zum lehrhaften, aus dem das Mahnende und Aufrufende sich ungesucht, gelegentlich im besten Sinne, ergäbe.

Aber das eben Ausgesponnene gilt ja nur für die Originale. Für das Verhalten des Übersetzers ist damit noch nichts gewonnen. Wie konnte ich den Leser dieser Übersetzungssammlung verhindern, sich als Leser zu benehmen, mit andern Worten,

wie konnte ich ihn dazu bringen, die Gedichte nicht wie Kirschen, sondern wie Pfirsiche zu verspeisen, also nicht das nächste schon anzufangen, wenn er noch das vorige kaum herunter hätte, sondern jedes hübsch einzeln und mit Bedacht und mit der Vorstellung: so bald gibts nun vielleicht keins wieder.

Diesem Zweck sollen die Anmerkungen dienen. Natürlich nicht ihm allein. Außerdem sollen sie die normale Anmerkungspflicht erfüllen, dem Leser unter Wahrung zivilisierter Umgangsformen, also mehr beiläufig und so, als ob er das alles schon wüßte, die zum Verstehen des Gedichts nützlichen Dinge beizubringen, die er sicher nicht weiß. Aber der Hauptzweck ist der andre: den Leser zu veranlassen, jedes Gedicht so als ein Ding für sich zu nehmen, wie es der Dichter als ein Ding für sich gedichtet hat und wie es der Sänger und der Hörer an dem Ort, für den es bestimmt ist, sang und hörte, singt und hört, singen und hören wird. Also den Leser aus einem Leser und Vertilger zu einem Gast und Freund des Gedichts zu machen.

Über Jehuda Halevi selber will ich hier nicht sprechen. Es wird sich in den Anmerkungen zu den einzelnen Gedichten bessere, weil unmittelbarere, Gelegenheit dazu geben. Die Anmerkungen werden dann auch die zu Beginn dieses Nachworts ausgesprochene Entschuldigung wegen der trotz besten Willens zur Wörtlichkeit doch gelegentlich vorkommenden „Nachdichtungs"-Partien realisieren, indem sie zu diesen Stellen den Wortlaut ergänzen.

Wenn ich zum Schluß einen Wunsch äußern darf, so ist es der doppelte, daß der hier an einer kleinen Auswahl aufgestellte Pegel bald überflutet wird, daß aber niemand von meinen Nachfolgern auf diesem Gebiet mehr den Mut der Trägheit haben möge, hinter dem hier erreichten Maß von Genauigkeit zurückzubleiben. Die Entschuldigung, daß es „nicht geht", steht nun keinem mehr zur Verfügung.

Franz Rosenzweig

ANMERKUNGEN



GELOBT / יה שמך

Luz., Div. Nr. 65. Harkavy II 104ff. Brody III 230ff. Hamburger Tempelgebetbuch 68ff. Gebetbuch der Neuen Synagoge Berlin II 420ff. Seligmannsches Gebetbuch II 307ff.[1])

Dieser Hymnus ist eine Einleitung zum Kaddischgebet, aus dessen zweitem Absatz der Refrain genommen ist, wie auch der Rhythmus des Ganzen aus dem dieser Eulogie entwickelt ist. So ist der Refrain hier wie oft die Keimzelle des Gedichts, der Punkt auf den jede Strophe zuläuft und der als Richtpunkt ihren Lauf bestimmt. Dieses Einmünden in den bekannten Klang des Gebets, das im jüdischen Kult eine Rolle spielt, mit der die des Vaterunsers in den christlichen Kulten verglichen werden kann, – dieses Einmünden, bald in prachtvoller Breite, bald in erhabener Kaskade, bald in stromschnellenhafter Wildheit, bald in geheimnisvollem Rauschen, bestimmt die Wirkung des Gedichts. (Kein Zufall also, daß sowohl der älteste wie der neuste Übersetzer beide den Refrain einfach auslassen, offenbar weil er sich fünfmal wiederholt und also „ermüden“ würde.)

Die Ströme der fünf Strophen, die in den gemeinsamen Ozean des „Daß gelobt . . .“ münden, kommen jeder aus einer anderen Richtung. Die erste Strophe geht aus von der Lage des Geschöpfs, des Geschöpfs, dem doch das Verlangen nach der Hilfe des Schöpfers unmittelbar von seinem Empfangen dieser Hilfe gereimt wird. Dem so der Hilfe Gewissen geht der Himmel auf, geblendet stürzt er nieder.

---

[1]) Ich gebe möglichst viele Fundorte an, nicht bloß den der maßgebenden Ausgabe, weil ich es dem Leser nicht durch wissenschaftliche Vornehmtuerei, zu der ich ohnehin auf diesem Gebiet kein Recht hätte, erschweren will, die Ausgabe, die etwa in seiner Reich- oder Leihweite ist, zu benutzen – im Sinne des Mottos zum Nachwort. – Kurz bezeichne ich: Luz., Bet. = Luzzatto, Virgo filia Jehudae. Prag 1840. Luz., Div. = Luzzatto, Divan des Jehuda ha-Levi. Lyck 1864. Sachs = Religiöse Poesie der Juden in Spanien. 2. Aufl. Berlin 1901. Harkavy = J. H. Sammlung seiner Gedichte. 2 Bde. Warschau 1893 und 1895. Brody-Albrecht = Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche. Leipzig 1905. Brody = Diwan J. H.'s. 3 Bde. Berlin 1901, 1909, 1910f. Brody-Wiener = Anthologia Hebraica. Leipzig 1922.

Die zweite Strophe wagt die Augen wieder aufzuschlagen. Der Himmel hat sich geschlossen. Die Natur liegt ausgebreitet. Aber das Gedicht schwingt sich von Sphäre zu Sphäre hinauf zu ihrem selber ruhenden ersten Beweger. Hier angelangt sieht es die Wunder des göttlichen Throns aus Hesekiels Vision und fällt abermals aufs Angesicht.

Erschüttert von der Spannung zwischen Höhe und Tiefe, die er jetzt ermißt, faßt der Dichter nun das Rätsel der Offenbarung: das Stiftszelt umschließt den Ewigen, dem die Welt nicht Raum genug bietet. Der Denker weiß es, daß all unser Erkennen, auch das prophetische, nur Abglanz schaut – und weiß doch, daß dieses Nur nicht ein bloßes Nur ist, sondern die Form, unter der dem Menschen Teil wird an „des Wesens Hort". Aber der Gedanke des „Nur" wirft ihn aufs neue zu Boden.

Und nun blickt er um sich in die Menschenwelt, die ihn umgibt, und erkennt das Los des Menschen in seiner Abhängigkeit und sein Heil in dem freien und freudigen Aufsichnehmen dieser Abhängigkeit, im Anerkennen der Vorsehung und im Erwarten des Gerichts. Diesmal sind die Worte des Gebets nur die ruhige und selbstverständliche Folge dessen, was die Weisheit eingesehen hat.

Aber es bleibt nicht bei dieser Ruhe der Erkenntnis. Tiefer greift der Mensch in seine Brust. Er ist nicht weise, er ist – Nichts. Und aus dieser letzten und innersten Erfahrung seines Nichts schaut er abermals hinauf zu der Größe seines Herrn. Zitternd spricht er nun erst den letzten Gedanken aus, den sein Denken erschwungen: nur das Tun Gottes erkennt, verspürt er; an ihn selber darf er – er sagts mit denselben Worten, mit denen Gott dem Versucher über Hiobs Leben die Macht vorenthält – „nicht Hand anlegen". Und durchschauert von diesem Gefühl des Geheimnisses über ihm, stammelt er die Worte des Gebets, die nun, von dem Einsamen geflüstert, weiter tragen, als da sie zu Anfang vom Chor der Schöpfung und der geschaffnen Geister begleitet wurden.

Zur Übersetzung[1]): Strophe 2, Zeile 23 und 24: das „Geleit" sind natürlich die vier Tiergestalten aus Hes. 1.

---

[1]) Vgl. Schluß des Nachworts. Nicht erwähnt habe ich hier Umschreibungen, die sich innerhalb des Anschauungskreises des wiederzugebenden Begriffs bewegen, also etwa der Teil fürs Ganze (z. B. für „Flüsse": „der Flüsse Wellen") oder Bejahung durch verneinte Verneinung (z. B. „nicht aufhören" für „fortfahren"). Wünschenswert sind zwar auch diese kleinen Freiheiten nicht, aber doch immer verhältnismäßig harmlos gegenüber den Cancans der Nachdichter.

GEWALTIGER / משגיב בכחו מי בלתו וכמהו

Brody-Albrecht 105.

Was das vorige Gedicht über fünf Strophen breitet, das ballt dieses in acht übervolle Zeilen, die trotz der kleinen Form schon durch den schwerdahindonnernden Rhythmus etwas Hymnisches haben. Inhaltlich wird diese ungeheure Konzentration erreicht durch das Mittel, das der Mensch überhaupt hat, sein Wissen um Gott sich und andern über die Zeiten weg zu überliefern: die dogmatische Formel. Grade weil sie erstarrt ist, weckt sie, wenn nur recht zu Gehör gebracht, eine Unendlichkeit mitschwingender Töne. Der Unvergleichliche! der Schöpfer! der Unsichtbare! der Herzoffenbare! der Allumfasser, – „Raum", wie ihn der Talmud nennt! und der Wesensverwandte der nach seinem Bilde gebildeten menschlichen Seele, die, wie er, sehend unsichtbar ist! – es sind lauter vertraute Worte des biblisch-talmudischen Kreises, die sich hier blockhaft zu einem Riesendenkmal zusammenfügen.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

SEHNSUCHT / לקראת מקור חיי אמת ארוצה

Luz., Div. Nr. 39. Harkavy II 88f. Brody II 296. Brody-Wiener 171.

Eine zarte Verflechtung von Weltmüdigkeit und Himmelsverlangen. Der Knotenpunkt in dem Wunsch nach „ewgem Schlaf". Denn Schlaf und Traum sind für diesen Dichter, den Vorläufer der großen kabbalistischen Bewegungen, dem die Gottesschau als Israels unverjährtes und auf dem heiligen Boden jederzeit neu zu aktualisierendes Erbgut galt, die legitimen Wege zu diesem Ziel. Hier aber schießt die Sehnsucht nach Schau über Tiefschlaf und Wahrtraum hinaus zum „Schlaf der Ewigkeit".

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

NACHTS / יעירוני בשמך רעיוני

Luz., Div. Nr. 81. Harkavy II 120ff. Brody III 65. Brody-Wiener 153.

Das Ersehnte ist geschehen. Ein Nachtgesicht hat dem Dichter das Erlebnis der Gottesschau gebracht. In dem Zustand zwischen Traum und Wachsein, der von jenem die Eigengesetzlichkeit, von diesem die Gültigkeit hat, nachsinnend über die

Verknüpfung von Leib und Seele, schaut er Gott, als hätte sein Herz „gedurft sich mit am Sinai erzeigen“. Das Erlebnis von heute bestätigt und wiederholt die geschichtliche Offenbarung.

Was bestätigt und wiederholt es? Was ist offenbart? Es ist ja unmittelbar vorher ein Problem genannt, über das er nachsann. Bringt die Offenbarung die Lösung dieses Problems? Macht sie das nie zu schweigende Wunder zum handlichen praktikabeln Dogma, wie sichs etwa der Katholizismus vorstellt? Davon steht kein Wort da, obwohl doch alle Veranlassung dazu gegeben wäre. Was denn?

Gott offenbart in der Offenbarung eben immer nur – die Offenbarung. Anders gesagt: er offenbart immer nur sich selber dem Menschen, dem Menschen sich selber. Dieser Akkusativ und Dativ in seiner Verbindung ist der einzige Inhalt der Offenbarung. Was nicht aus diesem hier gestifteten Bund zwischen Gott und Mensch unmittelbar folgt, was nicht seine Unmittelbarkeit zu diesem Bund bewähren kann, das gehört nicht hinein. Das Problem ist dem Seher des Gesichts nicht gelöst, sondern – vergangen. Das Wunder ist ihm nicht entwundert, sondern die Schau hat ihm den Mut gegeben, sich vor dem Quell des Wunders zu neigen. Aus einem Problem des Denkens ist eine Kraft des Herzens geworden.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

EREIGNIS / גלילי זבול ראו הדרך ונבעתו

Luz., Div. Nr. 60. Harkavy II 98. Brody III 3.

Offenbarung ist Erlebnis und Ereignis. Echtes Erlebnis nur, weil und wenn sie auch Ereignis war, echtes Ereignis nur, weil und wenn sie immer wieder Erlebnis werden kann. Die Gegenwart scheut vor diesem Zusammenhang. Sie möchte in den verschiedensten Formen und auf den verschiedensten Wegen Gott auf das Nachts des Erlebnisses beschränken und ihm den Weg in den Tag des Ereignisses verlegen. Aber Gott läßt sich keine Wege verlegen. Das Ereignis ist ihm nicht ferner als das Erlebnis, die Natur nicht unerreichbarer als die Seele. In grobe Objektivität, wie die Ängstlichen fürchten, wird er auch da nicht hinabgezogen; dafür sorgt er schon. Es ist heute, etwa beim Krieg, der ein solches offenbarendes Ereignis für die Menschheit war, nicht anders als bei der Offenbarung vom Sinai; auch dort weiß der Midrasch zu berichten, daß die Völker ein jedes anderes herausvernommen und ein jedes anders geantwortet haben. Auf die Antwort kommt es an – auch hier.

Deshalb stürzt das kleine gewaltige Gedicht – dem Befreiungsfest als dem ersten der drei Feste der geschichtlichen Offenbarung zugehörig – sofort in den Abgrund der Frage, wie die Seelen denn bestehen können in dem Feuerkern des sich offenbarenden Geheimnisses, und weiß, daß aus der Offenbarung selber die Kraft kommen muß, sie zu ertragen, daß sie aber aus ihr auch kommt. In Dank und Lob findet sich der Mensch nach dem Ereignis wieder, wie nach dem Erlebnis.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

EXKURS: OFFENBARUNGSTAG / יורד עלי הרים ולא יכילו

Luz., Div. Nr. 23. Harkavy II 83 f. Brody III 114 f.

Joch, Bergeshöh, stiegst Du herab, nicht halten
sie Dich, vor des Wucht zitternd sie sich spalten.
Hätt' Kraft zu stehn mein Herz vor Dir am Tage, da
Gestirne Du bedräust: und sie erkalten.
Und Himmelsvolk – Dein Name heischt: sie stelln sich ein;
und Erdenvolk harrt Deiner Treu, der alten.
Das Feurgesetz, aus Deinem Mund empfingen sie's;
Erinnrung, Tun, Gedanke soll drin schalten.
Anhör, oh, gern Sang derer, die Dir nah. Frohlock
des Volks, das selbst frohlockt, verehrts Dein Walten.

Schon der Sammler des Diwans, den Luzzatto benutzte, bekannte – wenige Jahrzehnte nach des Dichters Tod –, er könne nicht dafür bürgen, daß wirklich nur Gedichte von Jehuda Halevi in seiner Sammlung stünden. Er nennt sogar die andern, die auf Grund des gleichen Akrostichons für eine Verwechslung in Betracht kämen. Das vorstehend übersetzte Gedicht gehört zu denen, für die ich gern von dieser Erlaubnis des Ahnherrn der Jehudahaleviphilologie Gebrauch machen würde. Grade der Vergleich mit dem stofflich sehr verwandten „Ereignis" zeigt, welche Qualität ihm zu einem „echten" Jehuda Halevi fehlt. Nicht die sprachlichen Einzelqualitäten – die Sprachbehandlung auf Grund des Sprachstoffs der Bibel ist der ganzen spanischen Schule so gemeinsam, daß es im allgemeinen schwer oder unmöglich sein dürfte, auf solche Kriterien hin Zuteilungen oder Absprechungen vorzunehmen. Vielmehr im gedanklichen Inhalt und eigentlicher noch in der Führung des Gedankens unterscheiden sich die Dichter. Jehuda Halevis Charisma ist eine

ganz eigentümliche Knappheit, ich möchte sagen: Schlankheit der gedanklichen Linie. Er weiß ganz genau, wie viel Raum ein Gedanke zum Ausschwingen braucht. Eben dies weiß der Dichter des vorstehenden Gedichts, wer es immer gewesen sei, nicht. Jede Zeile fängt neu an, und keine hat Folge. Diese Kurzatmigkeit, in der die herrlichsten Schriftworte und -bilder, vergeblich beschworen, ersticken, kontrastiert aufs schärfste mit dem freien Ausstrom, den die beiden Gedanken der zwei ersten Doppelzeilen von „Offenbarungstag" in „Ereignis" finden. Ein Grund, auf solche Eindrücke hin das Gedicht nun etwa Jehuda Halevi mit Sicherheit abzusprechen, besteht gleichwohl nicht. Die Philologie kann nie genug mit dem Schlaf Homers rechnen. Grade bei Dichtern, die, wie Jehuda Halevi zumal in den Versgedichten, einen stark persönlichen, oft selbst bekenntnishaften Zug haben, ist bisweilen mit überraschenden Versagern zu rechnen. Bei Goethe in seiner Reifezeit finden sich Gedichte von einer Minderwertigkeit, die einem bei Schiller, dem Könner, der ob seines „der Poesie Kommandierens" von Goethe bis zuletzt immer mit einer Art scheu entsetzter Ehrfurcht angesehen wurde, nie begegnen würden.
Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

ALL MEINE GLIEDER / כל עצמותי

Luz., Div. Nr. 71. Sachs 37f. Harkavy II 113ff. Brody III 7f. Brody-Albrecht 103f.

Der Morgengottesdienst der Sabbate und Feiertage enthält an der Stelle, wo er aus seinen gewissermaßen präludierenden Teilen zu den Kerngebeten übergeht, einen Hymnus, in den der Beter all das, was er im raschen „Sagen" der vorhergegangenen Fülle von Psalmen nur wie in einem Überblick berührt hat, breit hineinfluten läßt. Der Hymnus ist sehr alt – die französischen Juden des Mittelalters schrieben ihn allen Ernstes dem Apostel Petrus zu –, die Sprache der Psalmen, nur noch ins Monumentale gesteigert, klingt darin nach. Und die Dichter haben an diesem Bau ihren Efeu anranken lassen, bis er ganz davon bedeckt war. Eine der Stellen – sie liegen in der jüdischen Liturgie traditionell fest, wie in der katholischen diejenigen Punkte des Messetexts, über denen die großen Sätze der musikalischen Messen sich aufbauen – eine der Stellen also dieses Gebets, über der sich seit dem Wiedererwachen unsrer Dichtung nach den vom Talmud erfüllten Jahrhunderten die Einlagen gehäuft haben, ist die, wo es nach gewaltiger, „jeden Mund", „jede Zunge", „jedes Knie", „jedes Herz" messianisch versammelnder Stei-

gerung in das Psalmwort, „das geschrieben steht“ (Ps. 35, 10), und in ihm für einen Augenblick in den einzelnen betenden Menschen, mündet: „Alle meine Gebeine müssen sagen: Herr wer ist deines Gleichen?“

Jehuda Halevis Hymnus vertieft sich in diesen Augenblick, wo das Wir, der „Hauch alles Lebendigen“ – dies die Anfangsworte des Gebets – in das Ich versinkt. „Meine Glieder“, „Meine Lieder“, „Mein Geist“, „Mein Gefieder“, „Mein Trieb“, „Mein Herz“, – immer wieder „mein“: es ist der Mensch, der einzelne Mensch, aber dieser einzelne Mensch vor Gott. Er schaut nicht in sich hinein, er breitet sich aus; er spricht nur Mein, um dieses Seine immer wieder zu Gottes Füßen niederzulegen. Er spricht Ich, aber nur um Sich zu vergessen. Immer wieder beginnen seine Worte mit Mein und enden immer wieder mit: Dir.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 2ff.: Es bekennen meine Glieder, / daß in dir sie leben, // mit dem Opfer meiner Lieder / zu dir sie streben, // und als mein Hebopfer / mein dankend Sinnen / bringen sie vor dich. – Strophe 2, Zeile 4: Und mein Sinnen / stets vor mein Antlitz / stellt Dich als Zeichen. – Strophe 4, Zeile 4: Nur meine Sünden / vor meinen Augen / Dich verbergen. – Strophe 5, Zeile 4: Mein Geheimnis / und tief Verborgnes – / nicht entgehts dir.

DER UNVERGLEICHLICHE / מי כמוך עמקות גלה

Brody-Albrecht 104f.

Die Unvergleichlichkeit Gottes, die diese Dichtung, zur gleichen Gebetsstelle wie die vorige, singt, kann den Menschen grade zum besinnlichen Vergleich veranlassen: was ist er denn neben dem Unvergleichlichen, er der sehr Vergleichliche, das „welke Blatt“? er, dessen Erkenntnis des Schöpfers im Nichtfragen gipfelt, er, der den göttlichen Halt seines Lebens findet in der Bindung an die menschliche Pflicht, er, dem nur aus dem Geheimnis, das er sich selber bleibt, die Seligkeit der Freiheit wächst, er, der den eignen Willen nur in der Unterordnung unter Seinen verwirklichen kann? In der nachdenklichen Abwandlung dieses Vergleichs umschreibt das Gedicht die Allmacht des Unvergleichlichen.

Zur Übersetzung: Vorstrophe, Zeile 1: „. . . der Tiefen offenbart;“ – Zeile 2: „. . . Wundertäter!“ – Strophe 2, Zeile 4: „zur Himmelsschwelle“ ist Zusatz. – Strophe 4, Zeile 4: „kein Ding ist ihm zu wunderbar.“

KEINER SONST / יודעי יגוני

Luz., Div. Nr. 84. Harkavy II 15f. Brody III 89f. Brody-Albrecht 109f. Badisches Gebetbuch 372f.

Der große deutsche Gelehrte Lagarde, dessen Galle womöglich noch größer war als seine Gelehrsamkeit – und das will etwas heißen –, hat einmal gesagt, für die Juden bedeute Monotheismus: von Gott gibt es nur ein Exemplar. Wie es in Wahrheit, nämlich von innen her gesehen, damit steht, das läßt sich, wenn man es sonst nicht weiß, aus diesem Gedicht erkennen, das zu denen gehört, die sich um das Davidwort (I. Chron. 17, 20, vgl. Jes. 45, 5 und 21, Hos. 13, 4, Ps. 18, 32) des Morgengebets herumschließen: Und ist kein Gott denn du. Dies „keiner denn du", „keiner sonst", „kein Zweiter", dies wahre Grundwort des Glaubens an den Einen, wird nämlich hier hervorgeholt aus der zweifelnden Frage der Gefährtinnen an die Braut im Hohenlied (5, 9): „was ist dein Freund vor andern Freunden, o du Schönste unter den Weibern?" und wogt in der Antwort heran auf den Wellenkämmen des Lobgesangs, des Berufungsschicksals (Jer. 20, 9), der Martyriumsleidenschaft und der Geschichtsgegenwärtigkeit, über denen allen es am Schluß riesenhaft aufsteigt. Denn die Einzigkeit Gottes ist die Ausschließlichkeit der Liebe. Von Gott gibt es nur Ein Exemplar.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DIE LIEBENDEN / יהללו פני אל חי חסידיו

Luz., Div. Nr. 24. Harkavy II 84f. Brody III 3f.

Aber Lieben ist schwer. Auch Gott Lieben. Das ist sogar die schwerste Liebe. Denn das Stück unglücklicher Liebe, das in aller Liebe ist, auch der glücklichsten, durch die Spannung zwischen der Unendlichkeit des Liebenwollens, Liebenmüssens und der Endlichkeit des Liebenkönnens, ist hier ins Unendliche gesteigert. Gott lieben ist immer zugleich glückliche und unglückliche, die glücklichste und unglücklichste Liebe. Er kommt dem Menschen nah, nächst – und entzieht sich ihm wieder in die fernste Ferne; er ist der Heißersehnteste und zugleich der am wenigsten zu Ertragende; Zuflucht ist unter den ewigen Armen, aber das ewige Angesicht sieht keiner und bliebe leben. So ist seine Gegenliebe dem Liebenden, der sie doch heischen muß, immer umfragt – wie Heischen und Fragen hebräisch nur ein Wort sind. Die Lösung dieser Nöte und Widerstreite liegt aber, wie die Lösung aller

Nöte und Widerstreite der Liebe, beim Liebenden, bei seiner Kraft zum Dennoch, zum Dennochtragen und Dennochsichtragenlassen. Hier also beim Menschen und seiner Kraft, zu verlangen daß Gott ihn – widerliebe.

Zur Übersetzung: Zeile 1: Zu Gott dem Lebendgen flehn . . .

GERICHTSTAG / יעלו לאלף ולרבבה

Brody III 252f.

Den Gedanken des Weltgerichts, der in den Menschen immer aufwacht, wenn die Zeiten sich erneuern, und immer wieder einschläft, wenn die Zeiten wieder altern und „doch alles beim alten bleibt", hat sich das Judentum lebendig erhalten, indem es ihn, unbeschadet des Endes der Zeiten, ins Jahr gezogen hat. Der Neujahrstag im Herbst ist zum „Tag des Gerichts" geworden, der den Einzelnen alljährlich vor die ganze Furchtbarkeit des Weltgerichts stellt. Eines Weltgerichts freilich nur am Mikrokosmos der Seele, aller Seelen. Ihr, ihnen, wird heut das Schicksal bestimmt. Diesem inneren Wissen, dem – naturgemäß, denn das Ende kann der Welt nur einmal, nicht jährlich geschehn – die äußere Verwirklichung fehlen muß, schafft nun die Legende wenigstens einen Ersatz dieser weltlichen Wirklichkeit, indem sie auf das Heute dieses Tags die großen Tage der Welt, ihren Anfang und ihre messianische Vollendung, legt. So sieht der Mensch nun doch den Jahreswendetag seines Lebens eingerahmt in die Erinnerungs- und Hoffnungstage der Welt. Und überdies spiegelt sich ihm in den Tag, der das Hören der letzten Posaune zur Pflicht im Kreise der jüdischen Pflichten macht und Israel die allgemeine Anerkennung der Gottesherrschaft vorwegnehmen heißt, auch das Schicksal der Väter, grade an dem Punkt, wo der Mensch seine Abhängigkeit am intimsten und zugleich doch ganz real spürt, an dem Punkt, wo der Ungläubige so gläubig ist wie der Gläubige und der Gläubige nicht gläubiger sein kann als jener die Legende legt auf diesen Tag die Begnadung der drei unfruchtbaren Mütter Sarah, Rahel, Hannah; eines dieser drei Frauenschicksale, das der Hannah (1. Sam. 1), ist darum der von den heißesten und heimlichsten Gebeten durchwobene Schriftabschnitt dieses Tages des Weltgerichts geworden.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 3: Für „sämtlich" Zeile 4 des Originals: „ohne Ausnahme und ohne Lücke"; Zeile 6: „im Tal (Josaphat) . . .". – Strophe 2, Zeile 5f.: „. . . den erhabenen Thron / Er der hoch Thronende"; Zeile 7: „fernste

Hufen" ist Zusatz. – Strophe 3, Zeile 6: „heut kam ihnen Hilfe aus ihrem Elend". – Strophe 4, Zeile 2f.: „... wird über dich König sein / ...". – Strophe 5, Zeile 5f.: „Vielleicht wird Er dann den Tag herbeibringen, zu erfüllen / sein Wort ...".

HEIMKEHR / ימינך נשא עוני

Harkavy II 31ff. Brody III 298ff.

Tut Gott oder tut der Mensch den ersten Schritt? Kann der Mensch ihn überhaupt tun? Das ist eine wirkliche Frage, nicht, wie heut protestantische Theologen gern wahrhaben möchten, eine gelöste Vorfrage. Freilich auch nicht, wie es die jüdischen Theologen in begreiflichem Bedürfnis nach harmlosen „Unterscheidungslehren" gern hätten, „der Unterschied zwischen Judentum und Christentum". Sondern eine wirkliche Frage des wirklichen Menschenherzens. Denn, um noch einmal jener neuprotestantischen Theologen zu gedenken, es ist etwas andres, ob man die Paradoxie des „knechtischen Willens" als ein weltgeschichtlicher Empörer behauptet oder als ein friedlicher Professor und Bücherschreiber; dort ergänzt sich die Theorie durch das Leben zur Wahrheit, hier potenziert sie sich durch es nur zur potenzierten – und also falschen – Theorie. Wenn Luther am 30. Oktober 1517 gestorben wäre, so wären alle Kühnheiten seines Römerbriefkommentars auch nur die Extravaganzen eines Spätscholastikers.

Die wirkliche Frage entsteht, weil der Mensch, wenn er vor Gott steht, immer seine eigene Ohnmacht spürt und also notwendig den ersten Schritt von Gott erwarten und erbitten muß und doch gleichzeitig unüberhörbar vernimmt, daß Gott ihn von ihm, dem Menschen, verlangt. Darüber kommt keine Theorie weg, weder eine, die die vernommene fordernde Gottesstimme, noch eine, die die verspürte Menschenohnmacht als Satansblendwerk zu diskreditieren sucht. Und natürlich schon gar nicht eine, die solcher brutalen Alternative durch weise Rollenverteilung und genaue Dosierung ausweichen möchte. Sondern die Sache bleibt ein unendliches Gespräch, wo also wie in jedem Gespräch der „recht hat", der grade zuletzt gesprochen hat – und also Gott nur deshalb schließlich wohl recht haben muß, weil er am Ende das letzte Wort behält. Am letzten Ende!

So faßt der Midrasch das Problem, wenn er Mensch und Gott, die Gemeinde Israel und ihren Herrn, im Gespräch zeigt und sie sich einander, in Anlehnung an den Schluß der Klagelieder (5,21) und an das Prophetenwort des Maleachi (3,7), das Verlangen nach dem ersten Schritt entgegenhalten läßt als Bedingung für den

zweiten, den dann man selber tun werde. Und auf diesen Midrasch hat Jehuda Halevi das große Gespräch zwischen Mensch und Gott aufgebaut, das als ein fünfthalbdoppelstrophiger Hymnus für die Mittagsstunden des großen Versöhnungstags bestimmt ist.

Die erste Doppelstrophe, kürzer als die folgenden, stellt mottohaft die beiden Leitsätze einander gegenüber, in starkem Kontrast des menschlichen Flehens und des göttlichen Verweigernmüssens. Dann beginnt der eigentliche Dialog, der sehr anders geführt wird als die zahlreichen andern zwischen Israel und Gott, die Jehuda Halevi gedichtet hat. Denn während in diesen – unsre Sammlung bietet auf Seite 112 bis 117 drei Beispiele – ein wirkliches Miteinandersprechen, von Angesicht zu Angesicht, stattfindet, bleibt hier ein furchtbarer Abstand, genau der Abstand, der in den beiden Eingangs- und Leitstrophen festgelegt ist. Die Menschenstimme bleibt – durch rechtendes Verlangen, tiefe Verzweiflung, entschlossene Demut, leidenschaftliches Flehen – Schrei aus der Tiefe, die Gottesstimme – in Forderung, Mahnung, Verheißung – Ruf aus der Höhe. Die Spannung zwischen Gott und Mensch scheint grade an diesem Tage, der ganz um Versöhnung geht, unversöhnlich.

Auch das, ja grade das, wodurch sie sonst am leichtesten ausgeglichen wird, trägt hier nur dazu bei, sie zu vermehren. Wenn sonst Gottes Wege fern von Menschenwegen sind, so begegnen sich der Weg von Israels Gott und der Weg seines Volkes am ewig rauchenden Sinai. Auch heute, an diesem Tag, wo der Jude ganz Mensch, sein Gott ganz Weltrichter ist, entschwindet diese Brücke nicht dem Bewußtsein. Sie wird sogar beschritten, von beiden Seiten, aber sie führt nicht bis zum andern Ufer. Wenn der Mensch – zweite Doppelstrophe – Gott als der Träger seines jüdischen Gesetzes und seines jüdischen Leidens anspricht, so antwortet Gott mit der steilsten Forderung an den Menschen und nur den Menschen; und wenn der dann – dritte Doppelstrophe – aus zerschlagenster Ganz- und Nurmenschlichkeit stammelt, erinnert ihn Gott an seine jüdische Gottessohnschaft, an Wunder und Gesetz. Die Nähe selber wird so an diesem furchtbaren Tage zu einem Element der Ferne. Das Gespräch läuft weiter in dem unendlichen Abstand der beiden Stimmen, aus dem es entsprang.

Aber das letzte Wort behält hier der Mensch. Die Schlußstrophe ist keine Doppelstrophe mehr, die Gottesstimme schweigt in ihr. Was bedeutet dies Schweigen? Wenn man das Gedicht für sich betrachtet, läßt sich das nicht entscheiden – eben weil der letzte Schrei des Menschen, sein ganz nackter Notschrei, ohne Antwort bleibt. Aber das Gedicht ist genau so wenig aus dem Tag und der Stunde, für die

es bestimmt ist, loszulösen, wie etwa der einzelne Chor aus seiner Tragödie und dem Ort, wo er innerhalb ihrer steht. Es gehört in die Mittagsstunden des „langen Tags“; und selbst wenn es, wie eigentlich der Anfang mit seinem Zitat aus dem Schlußgebet – du reichst die Hand Sündern und deine Rechte breitet sich, zu empfangen Heimkehrende – vermuten ließe, zu diesem gehörte, so ist doch auch da noch alles vorläufig und kein Wort das letzte. Ein letztes Wort ist erst im letzten Augenblick möglich; und wenn es der Mensch sprechen soll, das zu sprechen doch Gottes Sache ist, so kann dies letzte Wort – des Tages, des Lebens, der Geschichte – eben nur das Wort sein, das hinter allem Sprechen Gottes steht, – in der Weise wie der Mensch dieses göttliche „Ich“ in den Mund nehmen kann, nämlich als bekennendes „Er“. In diesem Bekenntnis der letzten Augenblicke des Tages findet wie der ganze Tag so auch unser Gedicht erst seine Lösung. Der Mensch selber gibt sich unter Gottes Augen die Antwort, die ihm für diesen einen, vorweggenommenen letzten Augenblick die Erfüllung seines Heimkehrgebets schenkt; in diesem Augenblick ist er so nah bei Gott, so dicht an seinem Thron, wie er als Mensch sein kann. In der Entzückung dieser Nähe schweigt ihm das Du, nicht bloß das Du des Notschreis, sondern auch der Sehnsucht und der Liebe. Dem Engel unterm Thron gleich wendet er sich um und bekennt, bezeugt – Ihn. Er darf aber sich diesen höchsten, letzten Augenblick vorwegnehmen, weil er wenige Minuten später, wenn der Posaunenstoß des Freijahrs (3. M. 25,9f.) den Festtag beschlossen hat, im Abendgebet des wiederhereingebrochenen Alltags wieder sagen wird: Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt.

Zur Übersetzung. Strophe 3, Zeile 6: . . . Beeren auf der Spitze des Zweigs! Zeile 7 und 8 gegen das Original vertauscht „. . . schütt auf ihn deinen Schreck“. – Strophe 4, Zeile 10 . . . zu höchsten Höhen. Zeile 7 und 8 vertauscht. Zeile 7: Was sollen sinnen und denken . . . – Strophe 7, Zeile 4: und nicht gibt es außer dir Herrschaft. Zeile 7f. Und wer ist Herr außer dir / zum Hoffen und zum Harren? Zeile 12: wohin soll ich mich scheren? – Strophe 9, Zeile 1: Das Volk, . . . Zeile 5: Wenn er nicht wohnen darf rings um dich . . .

HÖR / יה שמע אביונך

Brody III 301. Hamburger Tempelgebetbuch 424. Seligmannsches Gebetbuch 351.

Dies Gebet des Vorbeters am Versöhnungstag, wie der Schluß zeigt bestimmt für den Nachmittagsgottesdienst, ist, anders als der vorhergehende hymnische Dia-

log, ganz Anspruch. Zu seiner Mitte hat es die Worte, die, genommen aus Hesekiel (36,22), in der Liturgie des Tages immer wiederkehren. Aber sind sie bei Hesekiel, wie an den Torastellen, die ihre Formulierung vorbereiten (2. M. 32,12ff. 4. M. 14,13ff. 5. M. 9,28), aus dem Verhältnis Gottes zu seinem Volk begründet, so gründen sie sich heute, dem Sinn des Tages gemäß, nur auf die Sünde des Menschen und die vergebende Gnade Gottes. Man hat sich über sie entsetzt, hat diesen Anspruch des Menschen auf Vergebung um – ganz wörtlich – Gotteswillen lästerlich gefunden, ist sogar bis zur Ausmerzung der Worte aus den Gebeten gegangen. Und gewiß sind sie so lächerlich wie die kindisch-schlaue Elternpsychologie: Geschieht meinem Vater ganz recht, wenn ich mir die Hände erfriere – warum kauft er mir keine Handschuh! Aber schließlich – hat diese Elternpsychologie nicht recht??

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 1: Gott, hör deine Bettler. – Strophe 3, Zeile 1: Ihren Frevel und ihren Fehl. – Strophe 5, Zeile 1: Blick auf die Träne ihres Angesichts. – Strophe 6, Zeile 4: Laß sie finden deinen . . .

DER WAHRE / בכל לבי אמת ובכל מארי

Luz., Div. Nr. 12. Harkavy I 56. Brody II 221. Brody-Wiener 170.

Dies Gedicht ist eine Anrede an die Wahrheit, oder an Den, der wahr ist – beides ist in der hebräischen Sprache und für das jüdische Gefühl eins. Es fehlt nämlich beiden an einer Besonderung des Begriffs der Wahrheit; wer „Wahrheit" sagt, weiß daß Gott sie ist. So sagt es Jeremia (12, 12) und so hat es der tägliche Ritus von ihm gelernt, wenn er das letzte Wort des Höre-Israel-Gebets, „der Herr euer Gott", mit dem ersten Wort seines Nachspruchs, eben „Wahrheit", zu Einem lauten Ruf zusammenzieht. So findet dies Gedicht auch wie selbstverständlich seinen Anfang in den ersten Worten jenes Gebets, dem Gebot der Gottesliebe (5. M. 6, 5), die hier nun zur Liebe der Wahrheit wird und doch alle sinnlich-übersinnliche Glut der Gottesliebe behält. Und wer dies „und doch" verstanden hat, der wird wissen, was es mit dem „jüdischen Rationalismus" auf sich hat, und daß dieser Rationalismus sehr rational sein mag, und doch nie so rational sein kann, wie er – jüdisch ist. Wer Hermann Cohen gekannt hat – auch der weiß das.

Zur Übersetzung: Zeile 3–5 sind in den zweiten Hälften etwas umschrieben. Wörtlich: Zeile 3: „. . . und wie mag ich allein gehn"; Zeile 4: „. . . wie mag ich einsam sitzen"; Zeile 5: „. . . wie kann mein Licht verlöschen".

DEIN GOTT / ישן אל תרדם

Sachs 34, Brody III 203f. Brody-Wiener 166f.

Denn Gott ist dein Gott. Dürften wir nichts andres von ihm wissen, als daß er Gott ist – und auf die Frage, was er ist, wäre freilich dies die zureichendste Antwort –: dann wäre es vergeblich, zu ihm zu rufen; und wäre der Aufblick zu den Sternen nur Flucht vor der Welt; und könnte es keinen Weg hin bis (Hos. 14,2) zu seiner Höhe geben; und wäre die Hoffnung, sich auf dieser Erde (Ob. 1,21) noch einmal ganz ihm zuwenden und zubereiten (Am. 4,12) zu dürfen, eitel; und wäre es ein Wahn des Staubgeborenen, in den liebestrunkenen (Hl. 1,2) Herzschlägen der Schau ihn zu finden; und gäbe es mit ihm, dem reinen Sein (2. M. 3,12), keine andere Gemeinschaft als die der im Talmud verrufenen Fragen nach dem Wann und Wo, dem Drunter und Drüber der Schöpfung, und grade nicht die von der Schrift all solchem magischen Wissenszwang (5. M. 18,9–15) entgegengesetzte (18,13) des ganzen und schlichten Lebens. So wäre es, wüßten wir wirklich nichts weiter als jenes. Aber wie wir der Grenzen unsres Wissens zu achten haben, so auch, und nicht minder, der Grenzen unsres Nichtwissens. Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott. Aber ehe unser Nichtwissen anfängt, schenkt sich dir, deinem Anruf, deinem Aufstieg, deiner Bereitschaft, deiner Schau, deinem Leben – dein Gott.

Zur Übersetzung: Strophe 2, Zeile 9f.: Daß nicht Zeit dich erhöhe / und stolz werde dein Herz in deiner Höhe. – Strophe 3, Zeile 8: und ihnen an seinem Thron eine Stätte. – Strophe 5, Zeile 10: findest du deinen Gott. – Strophe 6, Zeile 3: „dicht bei dicht“ ist Zusatz; Zeile 9: „ganz und schlicht“ hebräisch ein Wort.

SEIN FRIEDE / צל ידי אל חי יהי לך מחסה

Luz., Div. Nr. 35. Harkavy II 147f.

Mit der Bitte um Frieden an den „Herrn des Friedens“ schließt das dreimal täglich gesprochene Hauptgebet, mit dem „Der Frieden macht in Seinen Höhn, der mach' auch Frieden über uns und seinem ganzen Volke“ sein Nachgebet und das Kaddisch. Dieser Schluß der Gebete ist auch der letzte Schluß der menschlichen Weisheit. Aber damit es der Schluß der Weisheit werde, muß es der Anfang des Tuns sein. Eines Tuns, das freilich kein Machen ist.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DAS ALL / יחו לשון חוזות אישון

Luz., Div. Nr. 67. Harkavy II 107ff. Brody III 75ff.

Dieser Hymnus ergreift einen Satz des Deuteronomiums (10, 17) und nimmt ihn, wie er dasteht, zum strophenschließenden Vierzeiler. Der Satz fremdet den Menschen von heute an und der Hymnus, der aus ihm entwickelt ist, auch. Der Satz setzt nämlich die Wirklichkeit der Götter voraus, und es gilt heut allgemein als eine „Errungenschaft der religiösen Entwicklung", daß die Menschheit gelernt hat, daß es die Götter nicht gebe. Selbst der Atheist pflegt den „Monotheismus" als eine entwicklungsmäßig notwendige Stufe auf dem Wege von vielen Göttern zu keinem Gott mit einem gewissen Wohlwollen zu beurteilen. Dieses Wohlwollen würde sich also der Dichter dieses Hymnus verbitten müssen. Für ihn sind die Götter wirklich, und Gott „nur" wirklicher. Und daß dies die Wahrheit ist, wird uns heute verhüllt durch den Wahn, der „Monotheismus" sei eine Selbstverständlichkeit. Der „Monotheismus" vielleicht. Der Glaube an den Einen nicht. Diesem Glauben widersetzt sich vielmehr die Erfahrung des Lebens, die uns alle zwingen möchte, an vielerlei Mächte zu glauben. Die Namen wechseln, das Vielerlei bleibt. Kultur und Zivilisation, Volk und Staat, Nation und Rasse, Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Klasse, Ethos und Religiosität – das ist eine, sicher nicht vollständige, Übersicht des Pantheons von heute. Wer wird die Wirklichkeit dieser Mächte leugnen? Aber nie hat ein „Heide" seinen Göttern anders und gläubiger und opferbereiter gedient als wir Menschen von heute jenen. Und begegnet uns der Eine, so ist auch heute der Kampf mit den Vielen unvermeidlich und sein Ausgang, freilich nur soweit es uns anbetrifft, ungewiß. Wollte Gott – so weiß es schon der Talmud – die Götter, wollte er die Mächte, die sich der Mensch zu vergötzen in Versuchung kommt, ein für allemal vernichten – er müßte nicht weniger vernichten als seine Welt. Und es ist doch Seine Welt, von ihm kommend, zu ihm kehrend. Es ist Sein All.

Und so singt der Hymnus, der um jenen Satz gewoben ist, das All, Gottes Welt. Aber hier fremdet das Kind der Gegenwart abermals, und je gegenwärtiger es ist, um so mehr; denn es ist ein verhältnismäßig junges – noch nicht hundertfünfzig Jahre altes – Grunddogma der modernen Bildung und infolgedessen auch der modernen Religiosität, man dürfe Gott nicht in der Natur suchen. An der Quelle dieses Vorurteils sitzt Kant mit seiner Widerlegung des „physikoteleologischen Gottesbeweises", durch die der vorher auch den Begründern der modernen Naturwissenschaft selbst-

verständliche Schritt von der Schöpfung zum Schöpfer mit einem Male verboten schien. Wahrhaftig nur schien; niemand hat das besser gewußt als Kant selbst, der Kant, der die Erzählung, wie er in einem insektenarmen Sommer Schwalben beobachtet habe, die ihre Jungen selbst aus dem Nest stießen, mit dem Ausruf schloß: Da stand mein Verstand stille, da war nichts dabei zu tun als hinzufallen und anzubeten. Er hatte den „Beweis" zerkritisieren wollen, nicht das „Anbeten".

Aber freilich, die Menschheit hätte sich dies Anbeten nicht so leicht ausreden lassen, wäre nicht eben in diesem jetzt verflossenen Jahrhundert die Welt selber dem Auge immer unsichtbarer geworden. Das ist vornehmlich die Schuld der doch erst durch die allgemeine Volksschule des letzten Jahrhunderts geschehenen dogmatischen Popularisierung der kopernikanisch-newtonschen Theorie. An dem Lichtdunst der Großstädte kann es nicht liegen, denn der Bauer ist genau so stumpf geworden. In diesem Punkt besteht das ganze Volk aus „Gebildeten". Man findet heute unter zehn Menschen höchstens einen, der weiß, daß auch die Sterne auf- und untergehen. Die neun andern antworten, wenn man sie fragt: Nur die Planeten. Der eine wird dann gewöhnlich auch schwankend.

Es war der ungeheure Vorzug des ptolemäischen Systems vor dem kopernikanischen – den wir heut, wo sie ja beide nicht mehr wahr sind, ruhig anerkennen dürften –, daß in ihm der Verstand der Verständigen wenigstens in seinen ersten Schritten mit der Anschauung des kindlichen Gemüts einträchtig zusammenging. So verschlug er diesem nicht den Mut, sich nun wirklich umzuschauen und das auch zu *sehen*, was man „wußte". Da sah man, glaubte man zu sehen die ineinander und gleichzeitig übereinander angeordneten Sphärenkreise, in denen sich die sieben Planeten, die Sonne und der Mond als der niederste erdnächste mit eingerechnet, um die im tiefsten Punkte dieses Sphärentrichters schwebende Erde schwangen, bis hinaus zu der äußersten Kugelschale des täglich einmal seine Drehung vollendenden Fixsternhimmels; was jenseits war, war Jenseits. Da folgte man noch mit den Augen der Bewegung der einzelnen Planeten durch die zwölf Häuser des Tierkreises. Da hatte man noch das gute Gewissen, daß Unten wirklich Unten war und Oben Oben, das, ebenfalls wie wir heute wissen: zu Unrecht, Kopernikus – der „Narr" nach Luthers ahnungslosem und doch ahnungsvollem Ausspruch – der Menschheit nahm; „wo man steht, ist immer unten", beantwortete ein kleines Kind die Frage seiner Schwester, warum denn die Antipoden nicht herunterfielen. Und weil man es wußte, so konnte man in dem, was

immer unten, und in dem, was immer oben, und in dem, was immer zwischen unten und oben war, die Elemente aller Dinge – wieder nicht bloß wissen, sondern sehen. Wo dann das sehende Wissen aufhörte, da schaltete man auch damals vor der letzten Ursache ein System von Zwischengewalten ein, genau wie jetzt an der Grenze unseres errechneten Wissens. Die Engel des mittelalterlichen Aristotelismus und die Grundbegriffe der modernen Physik entsprechen sich aufs genaueste, indem hier wie dort alle Welt daran glaubt und die Laien sich meist nichts, die Kenner meist Unsinn darunter vorstellen. Denn die geistige Redlichkeit, die es über sich bringt, das wirklich Erfahrene rein auszusprechen und nicht mit jenen Erkenntnissen, die dem Erfahrenden unmittelbar in der Erfahrung aufgehen, mythologisch fortzuwuchern, ist immer gleich selten gewesen. In der Engellehre etwa des Talmud sind echte und große Erfahrungen über das Wirken Gottes niedergelegt, aber sie sind immer allzuleicht erstickt worden von den Ausschweifungen eines erfahrungslos phantastischen Verstandes, wie die echten und großen Erkenntnisse der Wissenschaft durch die Ausschweifungen einer erfahrungsfremden, verstandesbesessenen Phantasie.

Eine Gefahr liegt freilich in dem Lob Gottes aus der Natur, und diese Gefahr züngelt auch in diesen Hymnus herein, in die letzten Vierzeiler der dritten Strophe. Sie besteht in der Versuchung, bruchlos von der Natur – nicht zum Menschen, das wäre erlaubt, aber: – zu uns selbst überzugehn und den Ernst des eigenen Schicksals mit einem allzu billig, nämlich nicht mit dem eignen Leibe, erkauften Halleluja zu übertönen. Gegen diese Gefahr bleiben die Hiobs und die Iwan Karamasoffs, die an Gott glauben aber seine Welt nicht anerkennen, das ewig notwendige Gegengift.

Aber Jehuda Halevi bedarf dieser Kur nicht. Er ist Jude und deshalb nicht in Gefahr, voreilig Halleluja zu singen. Die gewaltigen Mittel-Vierzeiler der Schlußstrophe, die auf den ersten Blick den Zusammenhang unterbrechen und den schon erreichten Engelschluß noch einmal hinausschieben, um ihn dann freilich in unerhörter Konzentration wieder aufzunehmen, haben hier ihren tiefsten Daseinsgrund. So kühn, so hart, so leidensstolz und so rechtsbewußt wie hier spricht der Dichter kaum sonst in den Gedichten, die eigens diesem Thema gewidmet sind. Es ist diese unübertönbare Leidensbewußtheit allein, die ihm das Recht gibt, Gottes Welt anzuerkennen. Dennoch. Der Leidende allein hat die Erlaubnis, Gott aus seinen Werken zu preisen. Aber alle Menschen leiden. Deshalb hat die Menschheit jenes

Recht. Nur wer sein Leiden verleugnet oder vergessen will, nur dem ist es nicht erlaubt. Denn wer Sich weglügen will, der lügt auch, wenn er von Ihm spricht. Nur im Munde der Redlichen will er gepriesen werden.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 23f.: „Doch nimmer wissen sie das Wie"; Zeile 30: „der Götter!" – Strophe 2, Zeile 1: „die Zeiten"; Zeile 8 ist Zusatz; Zeile 23f.: „allen rechnet Er die Zahl". – Strophe 4, Zeile 16 ist Zusatz; die Engelnamen von Zeile 25, 26, 29f., 33, 34, 35 entsprechen den Erellim, Chaschmallim, Tarschischim, Cherubim, Ofannim, Serafim des Textes. – Strophe 5, Zeile 15f.: „zu Ismaelit und Edomit"; Zeile 30–32: „zu gleichen den / Cherubim / und Chajjoth".

DER FERN-UND-NAHE / יה אנה אמצאך

Sachs 32f. Harkavy II 131f. Brody III 150f. Brody-Wiener 157.

Dieser Hymnus, zugeordnet jener hymnenübersäten Stelle des Morgengebets, die von den himmlischen Rad- und Tiergestalten der Hesekielschen Vision redet, lebt von einem einzigen Gedanken. Aber es ist der letzte Gedanke, den das menschliche Denken erfliegen kann, und der erste, den das jüdische ergreift: daß der ferne Gott kein andrer ist als der nahe, der unbekannte kein andrer als der offenbare, der Schöpfer kein andrer als der Erlöser. Diesen Gedanken, den die kurze Vorstrophe in epigrammatischer Gefaßtheit hinstellt und den die folgenden vier in weiten hymnischen Schwüngen vom Himmelsthron zum Menschenherzen und wieder zurück ausschwingen lassen, diesen Gedanken, den im Kreise der Offenbarung immer neu entdeckten und innerhalb wie außerhalb ihres Kreises, von Paulus und Marcion bis zu Harnack und Barth, immer wieder neu vergessenen, singt das Gedicht.

Immer neu entdeckt, immer neu vergessen. Denn was die Menschen entdecken, das vergessen die Theologen. Und grade um so mehr, um so bessere Theologen sie sind. Die richtigste Theologie ist die gefährlichste. Wir haben heute, nach langer Dürre, eine Theologie, meist protestantisch, die an Richtigkeit nichts zu wünschen läßt. Wir haben es also nun heraus, daß Gott der Ganz-Andre ist, daß von ihm reden ihn verreden heißt, daß wir nur sagen können, was er an uns tut. Die Folge dieser ungeheuren Richtigkeit ist, daß wir Richtigen heute allesamt wie die Kinder im Kreis stehen, einer sagt eine Richtigkeit, sein Nachbar fährt ihm mit der noch richtigeren, daß seine Richtigkeit eben als Richtigkeit falsch war, über den Mund, und so geht es rundum, bis wieder der erste dran ist. Das Ganze heißt Theologie.

Wir Theologen können es eben nicht lassen, aus unsern Erkenntnissen Vorschriften für Gottes Verhalten zu machen. Wir haben erkannt, daß Gott nur in seiner Gegenwart erkannt werden kann; gleich machen wir daraus ein Gesetz für ihn, sich nicht in seiner Abwesenheit erkennen zu lassen. Wo doch in Wahrheit wir es ihm ruhig überlassen könnten, wann und wie und was von sich er erkannt haben will; und wir nur in aller Ruhe oder in aller Unruhe – aber auch ob Ruhe oder Unruhe, ist nicht unsre Sache – zu sagen haben, und zwar so genau wie uns möglich – und diese Genauigkeit ist unsre Sache –, was wir wissen.

Wenn Gott uns nahkommt, erkennen wir freilich nur das Unaussagbare. Aber das ist nicht unsre Pflicht (und wie es im ganzgeheimen Herzen ja doch statt dessen heißt: unser Verdienst – weil wir nämlich so ausgezeichnete moderne Theologen sind), sondern wir können gar nicht anders; es liegt eben nur an seiner Nähe. Darum haben wir auch durchaus keinen Grund, uns gegenseitig über den Mund zu fahren, weil wir das Unaussagbare aussagen. Solange es unaussagbar ist und sein will, sorgt es schon selbst dafür, daß wir es nicht aussagen können. Wenn wir also anfangen, es auszusagen, geschieht das wohl, weil es selber uns das Sagen, das noch so mangelhafte, möglich macht, indem es – nein, indem er, Gott, von uns zu weichen beginnt, sich von uns entfernt. Indem er sich von uns entfernt, gibt er sich uns als den Fernen zu erkennen, und wenn er ganz fern ist, nämlich wenn er sich ganz entfernt hat, können wir ihn sogar – übergebt mich dem weltlichen Arm, ihr Inquisitoren der neuen Theologie! – beweisen.

Die Möglichkeit der Gottesbeweise ist die einfache Folge davon, daß Gott, wie ihr doch nicht müde werdet zu wiederholen, der Ganz-Andre ist. Oder noch nicht einmal Folge. Sondern dies „ganz-anders" ist selbst der moderne Gottesbeweis, nämlich der auf die äußerste Ferne der Abstraktion verdünnte Rest aller übrigen. Die finden aber ebenfalls noch vor diesem letzten Fernpunkt ihren Platz, wo sie, ein jeder für seine Entfernung, den genauen Ausdruck des hier Sichtbaren bedeuten. Es ist also durchaus noch kein Zeichen hoffnungsloser Verlorenheit, zu wissen, daß Gott das allervollkommenste Wesen oder die letzte Ursache, ja sogar daß er das Ideal der Sittlichkeit ist. Sondern es ist, wo es als ehrliche Erkenntnis ausgesagt wird, nur ein Zeichen, daß dem Erkennenden im Augenblick dieser Erkenntnis Gott wirklich so weit entfernt war. Was heißt aber hier: ehrliches Erkennen? Nichts andres als was es immer heißt. Also nichts sagen, was einen nichts angeht und das man selber nichts angeht. Ohne solches Angehen ist auch eine Unter-

suchung über den deutschen Getreidebau im 15. Jahrhundert wertlos, und mit ihm sind Sätze wie „Gott ist heilig“ oder sogar „Gott ist“ ebenso wahr wie unsre modischen Nahsätze.

Denn Nähe und Ferne besagen an sich noch gar nichts dafür, ob jenes wechselseitige Sichangehen statthat, das alles Erkennen erst wahr macht, ob also hier der Mensch Gott und Gott den Menschen an-geht. Noch in der schrecklichsten Nähe kann der Mensch wegsehen und weiß dann nicht im geringsten, was ihm geschehen ist. Und auf die fernste Ferne kann Gottes und des Menschen Blick ineinanderbrennen, daß die kältesten Abstraktionen warm werden im Munde des Maimonides oder Hermann Cohens – mehr als all unser erschüttertes Geschwätz. Nähe, Ferne, gleichviel! darauf kommt es an, daß hier wie dort, was gesprochen wird, vor seinem Angesicht gesprochen wird – mit dem keinen Augenblick abgewendeten Du der Rundreime unsres Gedichts.

Zur Übersetzung: Strophe 2, Zeile 2: „auf zum höchsten Thron“; Zeile 7 – 10: „Wen gäbs, der nicht fürchtet Dich? / Joch Deines Reichs ist sein Joch! / Wen gäbs, der nicht anfleht Dich? / sein Brod bereitest Du ihm!“ – Strophe 3, Zeile 2: „. . . aufschries zu Dir“; Zeile 6: „schaut' ich Dich im Heiligtum“. – Strophe 4, Zeile 7 – 10: „Tiere loben Deine Macht, / stehnd auf Weltenhöh', — auf / ihren Häuptern ruht Dein Thron, / jedoch Du trägst sie Alle.“

DER NAME / יפה וטוב לאחוז בביתך מחנה

Luz., Div. Nr. 31. Harkavy II 86. Brody III 66.

Der Widerspruch, daß Gott nah und fern zugleich ist, schießt zusammen in der Tatsache, daß er einen Namen hat. Was einen Namen hat, davon kann man reden und kann es anreden, je nachdem es abwesend oder anwesend ist. Gott ist nie abwesend, deshalb gibt es keinen Gottesbegriff (von den falschen Göttern gewiß, aber von dem wahren nicht). Gott ist der einzige, dessen Name zugleich sein Begriff, dessen Begriff zugleich sein Name ist. Man nennt Gott nur Gott, und jeder Name hat nur diese Bedeutung.

Die Fern-und-Nähe löst dem Dichter auch das Problem des Weltzwecks, um das sich die Religionsphilosophie der Zeit mühte. Alles Geschaffene hat eine doppelte Beziehung: es ist einmal ganz einfach da, hat Sein, Selbstsein, ist sich Selbstzweck; dann aber ist es auch um eines andern, letzthin um alles andern willen. In jener

seiner Selbsthaftigkeit erfährt es den nahen, in dieser seiner Gebundenheit an andres den fernen Gott; denn der Ferne ist der Gott der Welt, die immer das Ganze und ein Ganzes aus lauter anderm ist, der Nahe der Gott des Herzens, des Herzens, das nie so sehr Selbst und nur Selbst ist wie wenn es leidet.

Es fällt auf, daß in dem zweiten Zweizeiler, der den Gehalt des Gedichts am kürzesten und einfachsten formuliert, für das welthoch-weltferne Sein Gottes das anschauliche Wort „wohnen" gebraucht wird, das grade das Wohnen der Gottesherrlichkeit auf Erden, unter ihrem Volke, in ihrem Hause bezeichnet, hingegen für das Wohnen im zerschlagnen Herzen, sogar in Abweichung vom zugrundeliegenden Bibelvers (Jes. 57,15), das denkbar abstrakteste Wort „Sein", dies richtige Philosophenwort, das die abendländische Scholastik sich mit ihrem „Existieren" – „Dasein" müßte man strenggenommen übersetzen – angeeignet hat. Dieser Widerspruch erschließt eine letzte Tiefe des jüdischen Wissens und Glaubens. Der „Baure Aulom", der Weltschöpfer, meint hier nicht, wie man denken sollte, etwas Fernes, das er doch seinem Inhalt nach bezeichnet, sondern ist im Volksmunde ein ganz gefühlsnahes Wort; und bei dem Gott des Herzens vergißt das Herz doch keinen Augenblick, daß er der „Seiende" ist. So springt hier der Funke nicht bloß zwischen den beiden Polen der Ferne und Nähe hin und her; sondern die Pole selber sind jeder noch einmal geladen mit den beiden polaren Elektrizitäten, nur in verschiedener Anordnung. Der welterhabne Schöpfer schlägt „Wohnung" auf, und der abstrakteste Gott der Philosophie hat „Sein" im zerschlagnen Herzen.

Als Hermann Cohen noch in Marburg war, setzte er einmal einem alten Marburger Juden die Gottesidee seiner Ethik auseinander. Der hörte ehrfurchtsvoll zu, nur als Cohen fertig war, fragte er: „Und wo bleibt der Baure Aulom?" Da antwortete Cohen nichts und brach in Tränen aus.

Zur Übersetzung: Zeile 1: „Jahraus, jahrein" ist Zusatz.

GEWEIHT / שלשו קדוש

Luz., Div. Nr. 68. Harkavy II 6ff. Brody-Albrecht 105f.

Dieser reimfunkelnde Hymnus ist wie der vorige der Stelle im Morgengebet zugeordnet, die das Dreimalheilig der himmlischen Heere, wie es Jesaja (6, 3) hörte, schildert. Denn alles Untere entspricht einem Oberen: so soll Israel das Dreimalgeweiht der Engel auf Erden widerhallen, Israel, dessen Stadt der himmlischen Gottesstadt

– oder wie es in Erinnerung der Vorform der Stadt während der Wüstenwanderung auch heißt: das irdische dem himmlischen Lager – gegenüberliegt. Der Hymnus ist ganz erfüllt von dem Anblick dieser göttlichen Doppelherrschaft im Himmel und auf Erden. Sie ist wunderbar, da wo sie die engelischen Kräfte der Gnade und Wahrheit, die sich aufheben müßten wie Feuer und Wasser, vereinigt und wo sie den von ihr entsendeten Boten am Ziel – denn sie waltet am Ziel genau so wie am Ort des Auftrags – wieder entgegentritt; und nicht minder wunderbar, wo sie die menschlichen Kräfte des Volks stählt zu unendlicher Leidensgeduld und unermüdlicher Zeugenschaft, des Volks, an das der Dichter seine Aufforderung, den Engeln gleichzutun, richtet.

Zur Übersetzung: Strophe 3, Zeile 11f.: „. . . und / nicht befreit". – Strophe 4, Zeile 5f.: „um die Tage ihres Endtermins, die wunderbar sind".

DEINE WOHNUNGEN / ידידות משכנותיך וארבע מחנותיך

Luz., Div. Nr. 18. Harkavy II 82.

Das Brennglas dieser wenigen Zeilen sammelt die Strahlen des vorhergehenden großen Hymnus: die Doppeltheit des himmlischen und irdischen Heiligtums, des „Lagers", dort die wagenthrontragenden Tierengel der Hesekielschen Vision (1,10), hier Jakobs Söhne, die Träger des Namens, die Zeugen der Werke.

Zur Übersetzung: Zeile 10: „o Belohnungen!" ist Zusatz.

DER GOTT DER GEISTER / יאתר לך תשבחות

Luz., Div. Nr. 82. Harkavy II 121ff. Brody III 67f.

Der Geist, sein Geist ist der stolzeste Besitz des Menschen. Diesen Stolz erschüttert das Wort vom Gott der Geister, das Mose in einer seiner großen Fürbitten (4,16,22) zu Gott sagt. Eine ganz leichte Erschütterung, eine die den Geist da stehen läßt, wo er steht, in „allem Fleisch", und die doch seinen Stolz ganz entwurzelt. Es bleibt ihm unangezweifelt die Weisheit, der Glanz des Worts, aber Weisheit und Wort dankt er dem Ort am Himmelsthron, von wo sie entspringen. Und gewiß: die Tafeln der Gebote stehen im Menschenherzen – aber Gottes Finger hat sie beschrieben. Und die Seele hat einen nahen Weg zu himmlischer Wonne – aber Gottes Geist muß ihn ihr weisen. Immer nur ein kleines Aber, auf dem doch die „Selbstherrlichkeit" des Menschengeistes, seine „Autonomien" erst beruhen. Und so stürzt in

der letzten Strophe der Kunstbau der geistigen Ordnung, wo die Seele ihren legitimen Platz über dem Leibe hat, in ein großes Nebeneinander und Durcheinander von Leibern und Seelen – „aller“ – zusammen, und es bleibt im Bild der hingebreiteten Mägde an Stelle der stolzen Ordnung des Geistes das Chaos der Demut.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 1f.: ... huldgegründet, / erhaben, hebend, ...

HEILIG / יה בפי קדושים

Luz., Div. Nr. 83. Harkavy II 124ff. Brody III 124f.

Das Wort Heilig hat im Hebräischen ursprünglich die Bedeutung des Abgesonderten. Gottes Wirken ist einmal das leise, fast unhörbare des ersten Beginnens; da bleibt alles, zunächst, stehen wie es steht; die Schöpfung scheint so uralt, daß sie fast „ewig“ sein könnte, und die Stimme des Gewissens so unbedingt, daß sie fast „autonom“ heißen dürfte. Und da können wohl strenggläubige Kantianer auf den Gedanken kommen, es ändere eigentlich nichts, wenn man Gottes erste Urheberschaft für Sternenhimmel und Gewissen dem „religiösen Standpunkt“ zugebe. Aber so billig wird dieser „Standpunkt“ nicht betreten. Gott ist nicht bloß der, der war. Er ist nicht bloß Grund, tragender, der Welt und des Menschen; ja dies ist ein leerer Glaube, ein bloßes „Zugeben“, wenn es der Erfahrung der lebendigen Gegenwart ermangelt, ja nicht gradezu aus ihr stammt. Ohne den Gott, der gewaltig wirkend in den Tag unsres gegenwärtigen Lebens eingreift, wird der Leise und Unhörbare, der die Welt und unser Herz, die er schuf, erhält, zum Märchen, schlimmer: zum Dogma. Es ist der Heilige, der sich selbst besondert und überall Besonderung, Unerhörtes, Erwählung, Heiligkeit setzt. Ohne diese offenbaren Wunder des heutigen Tags wären die verborgenen Wunder jeden Tags unsichtbar, mindestens als Wunder unsichtbar. Erst die Offenbarung des Besonderen lehrt uns, auch im „Natürlichen“ den Schöpfer zu ehren; erst die Schauer der Heiligkeit heiligen auch den Alltag des Profanen.

Es ist also dem Wunder wesentlich, daß es in die lebendige Gegenwart der Heiligkeit, also in die Heiligung, eingezogen wird: „Auf! mit Heiligrufen ...“ Die Frage, weshalb denn „heut“ keine Wunder mehr geschehen, wie sie „einst“ geschehen seien, ist eine einfache Dummheit. „Geschehen“ sind Wunder überhaupt nie. Die Vergangenheit ist eine mörderische Atmosphäre für das Wunder. Die Bibel selbst erklärt das Schilfmeerwunder nachträglich „natürlich“. Nachher läßt sich

jedes Wunder erklären. Nicht weil das Wunder kein Wunder wäre, sondern weil das Erklären Erklären ist. Das Wunder steht immer im Präsens und allenfalls im Futurum. Man kann es erbitten und erfahren; und solange die Gegenwart der Erfahrung vorhält, auch verdanken; ist diese Gegenwart aber erloschen, dann kann man es freilich nur noch erklären. Möglich ist jedes Wunder, auch das skurrilste, auch daß eine Axt schwimmt; wenn es geschehen ist, wird man auch um eine Erklärung nicht verlegen sein. Die einzige Bedingung für sein Eintreten ist, daß man es erbeten kann. Mit echtem, also dem Willen entzogenen Gebet natürlich, nicht mit dem absichtlichen Gebet der magischen Technik eines Medizinmanns oder einer amerikanischen Miß. Nur hierin gibt es so etwas wie einen Unterschied der Zeiten, daß die eine um etwas beten kann, um was die andre nicht beten kann. Aber wenn echtes Gebet möglich ist, dann wird das Unmöglichste möglich; und wo es nicht möglich ist, wird das Möglichste unmöglich. So kann es möglich sein, daß Tote auferstehen, und unmöglich, daß Kranke gesund werden. Es gibt nichts an sich Unmögliches, nur vieles was wir für so unmöglich halten, daß wir nicht darum zu bitten imstande sind, und andres was wir durchaus für möglich halten und wo wir doch aus irgendwelchen Gründen keine Kraft haben, darum zu bitten.

Am Wunder ist so eigentlich nichts wunderbar, als daß es – eintritt. Hunderte von Malen hat der Ostwind vielleicht schon die Furt im Roten Meer freigelegt, und Hunderte von Malen wird er es noch tun; daß er es aber in dem Augenblick tut, wo das Volk in seiner Not hineinsteigt, das ist das Wunder. Was eben noch erbetene Zukunft war, das wird nun eintretende Gegenwart. Diese Anreicherung eines Gegenwartsaugenblicks mit Vergangenheit, seiner Vergangenheit, gibt ihm Kraft, als gegenwärtiger, nicht vergangener, Augenblick fortzudauern, und hebt ihn so aus dem Fluten der Augenblicke, deren Genoß er doch bleibt, heraus. So wird das Wunder die Keimzelle der Heiligkeit, die so lange in Kraft steht, als sie mit diesem Ursprung verbunden, als sie wunderbar bleibt. Der Scheidungen, die der Mensch zu setzen versucht, lacht der Schöpfer, der nur Eine Schöpfung erschuf, und läßt sie immer wieder von dem hervorbrechenden urgeschaffenen Chaos überfluten; die Scheidungen aber, die Gott selber setzt, breiten sich aus über die ganze Schöpfung und machen in ihrer werdenden Ein- und Allheit das schweigende Geheimnis der einen Schöpfung offenbar.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 1: „gereinigt" ist Zusatz. Strophe 3, Zeile 5: . . . – in ihnen offenbart, ja offenbart er sich.

DER HELFER / ינוחם לבב נפעם ונחלה ונהיה

Luz., Div. Nr. 15. Harkavy II 140f.

Dies kleine Gedicht ist nicht bloß formal sehr merkwürdig: durch das eigentümliche Metrum, das eine schwer schleppende Zeile mit einem flinken Doppeljambus schließt, sondern noch mehr durch die Art, wie diese Form gefüllt wird. In den Doppeljambus wird nämlich in jedem der drei Halb- und der drei Vollschlüsse die Spitze des dichterischen Gedankens hineingetrieben: das erstemal das Wissen um den Gott, der sich uns den Verwesenden als den Wesenden, uns den zur Passivität und zum Vergangensein Bestimmten mit dem Ich der ewig gegenwärtigen Aktivität offenbart; das zweitemal der verhaltene Jubel, daß wir — nicht vergangen sind, sondern ja leben; das drittemal die frohe Gewißheit des zukünftigen Augenblicks aus dem „Und es ward Licht" des ersten. „Ich, der wese!", „wir leben ja", „da war es da" — ein dreimaliger Durchbruch aus der nächtlichen Schwere der Not in die beschwingte Helle der Hilfe, jedesmal verstärkt, weil jedesmal eine innerere Linie der Festung, in der der Schatz der Hilfe verwahrt ist, erstürmend.

Das drittemal geschieht dieser Sturm unter dem Feldgeschrei des Worts vom „neuen Licht". So haben dies Wort genau in diesem Sinne die Männer, von denen die Gebetsordnung der Synagoge stammt, geschaffen, wenn sie im Morgengebet unmittelbar vor dem Lob Gottes als des Schöpfers der Himmelslichter, der Tag für Tag das Werk der Schöpfung erneut, gelehrt haben, um das neue Licht für Zion zu beten. Denn es gibt für den Menschen zweierlei Gewißheit der göttlichen Hilfe. Die eine die Gewißheit dessen, dem schon einmal geholfen ist; wir wissen von Jehuda Halevi, daß er gefragt hat, warum Gott am Sinai sich auf die ägyptische Befreiung beruft, nicht auf die Schöpfung der Welt, und brauchen, da wir seinen Kusari haben, die törichte Antwort, die Ibn Esra, der Überlieferer seiner Frage, darauf gibt, ihm nicht zuzurechnen. Es gibt aber eine Tiefe der Not, in der jene Gewißheit versagt, weil eben die Erinnerung der alten Hilfe selber darin erstickt. Wenn so das Nächste dem Menschen in die Ferne der Unglaubhaftigkeit entrückt wird, dann bleibt nur die Hilfe, die aus der fernsten Ferne zu ihm kommt; dann, und nur dann, ist es Zeit zum letzten Anruf, zum Anruf des Schöpfers, nicht im kultischen Gebet, wo auch hierfür andre Gesetze gelten, sondern im Stoßgebet des Herzens. Denn in dieser Tiefe der Not ist von dem Menschen nichts mehr übrig als das Geschöpf, und so ist es da der Schöpfer allein, an

dem er wieder lernen kann, dem Offenbarer zu glauben und auf den Erlöser zu hoffen.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

HIER BIN ICH | מי יתנני עבד אלוה עושני

Luz., Div. Nr. 73. Sachs 36f. Harkavy II 118ff. Brody III 228f. Brody-Wiener 154f.

In der Judengemeinde eines Dorfs im südlichen Schwarzwald war ein Mann namens Mendele, der, weil er ein wenig schwachsinnig war, von der Gemeinde erhalten wurde. Eines Tages war er auf dem Platz neben der Synagoge mit Holzhacken beschäftigt. Die kleine Synagoge stand, wie es sich gehört, auf dem höchsten Platz des Ortes, also dicht an dem steilen Abhang des Berges, an dem das Dorf lag. Als nun ein paar Burschen, die auf dem Weg oberhalb des Steilabhangs vorüberkamen, unten den Narren sahen, machten sie sich einen Spaß und riefen laut herunter: „Mendele!" Mendele schaute hinauf, aber nichts war zu sehen. Eine Weile später rief es wieder, diesmal von einer anderen Stelle: „Mendele, Mendele!" Er schaute hinauf, verwirrt. Wieder nichts. Nach einer Weile ruft es zum drittenmal: „Mendele, Mendele!" Da wirft er die Axt hin, läuft in die Synagoge auf die Empore in der Mitte, von der aus die Thora vorgelesen wird, breitet die Arme aus und ruft hebräisch, was Abraham einst gerufen hat: „Hier bin ich".

Der Mensch kann „Hier bin ich" rufen, weil ihm aus Gottes Mund das Echo dieses Worts zurückkommt. Dieses göttliche „Hier bin ich" ersehnt, erklagt, erbüßt, erbetet im dreiundzwanzigfachen Pochen seines Reims das Gedicht, bis das vierundzwanzigste Mal auf das Sehnen, Klagen, Büßen, Beten ihm die Antwort reimt.

Und nicht bloß ersehnt, erklagt, erbüßt, erbetet wird die Antwort: Nein, so menschlich muß das Wort gesprochen werden, dem die göttliche Antwort antworten soll, daß in diesem Gedicht ein Augenblick eintreten kann, wo die Antwort beinah erdroht wird: „doch wenn ich leide . . .". Das menschliche Herz hat das unveräußerliche Recht, die große Wahrheit der Offenbarung, daß das Leiden ein Geschenk Gottes ist, wenn sie, wie immer wieder geschieht, zum theologischen Schema wird, immer wieder zu verleugnen und gegen sie den alten Urstand der Natur wiederherzustellen, für den das Leiden Leiden ist und nichts andres. Gott antwortet nur dem Wort, das aus der Tiefe aller menschlichen Kräfte, der anerschaffnen wie der erweckten, aufsteigt.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 4f.: Wenn Du mein Helfer, / wer brächt' noch zum Straucheln mich? // Wenn du mich bindest, / wer, wenn du nicht, macht mich frei? – Strophe 2, Zeile 4f.: Gott, du belehr mich! / In Deiner Wahrheit leit mich! // Und sänftlich führ mich / im Gericht, und frei mich sprich! – Strophe 3, Zeile 1: „Unstern!" ist Zusatz. Zeile 4f.: Wenn einst mich ausreißt / das Alter, und meine Kraft mich vergißt, // Nicht rott dann aus mich, / mein Gott! und nicht verlaß mich. – Strophe 4, Zeile 5: Und umdunkelt mich, so daß ... – Strophe 5, Zeile 2: Rein'ge mein Denken, / daß ich deine Gottheit schau'.

SEELE / נשמת יפת עלמות

Brody III 43f.

Diese ganz zarte, ganz schwebende, ganz seelenhafte Phantasie über Motive aus dem Hohen Lied, bestimmt für den Sabbat der Osterwoche, an dem es gelesen wird, gehört zu den metrisch ungebundenen Stücken, die im Gesamtwerk des Dichters, besonders dem Umfang nach, mehr Raum einnehmen, als diese Auswahl merken läßt. Das hier vorliegende ist auch inhaltlich aus dieser Freiheit der Form heraus konzipiert; es wäre in seiner flüchtigen Beweglichkeit in einem gebundenen Metrum kaum denkbar. Es ist als Einleitung zu dem schon erwähnten Sabbat- und Festgebet „Die Seele alles Lebendigen" gedacht, dessen erstes Wort – eben „Seele" – es fünfmal präludierend anschlägt, und zwar anschlägt in der grammatischen Form, die im Hebräischen nur unmittelbar vor einem Genitiv möglich ist; der doch fünfmal nicht kommt, sondern statt dessen fünfmal in die Strophe ausgewichen wird, die sich auf der bittersüßen Unaufgelöstheit jenes verminderten Septimenakkords aufbaut, – bis das sechste Mal keine Strophe mehr, sondern endlich die Auflösung bringt: Seele alles Lebendigen – sie preise Deinen Namen ...

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

SEELE IM EXIL / נפש לבית אב נכספה גם כלתה

Luz., Div. Nr. 57. Harkavy II 151f. Brody-Albrecht 98. Brody II 306.

Die überkünstliche Form dieses Gedichts, die das Reimwort jedes Zweizeilers in dem Anfangswort des nächsten, nur durch Weglassung des stummen e der Mittelsilbe zur Zweisilbigkeit verkürzt, wieder aufnimmt, ist von dem Dichter aus einem technischen Kunststück zum seelischen Vehikel des kleinen Ganzen gemacht

worden. Die Reimschlüsse werden zu nur scheinbaren Schlüssen, aus denen sich in den ihnen gleichlautenden Anfängen unmittelbar ein neuer Beginn enthüllt, der doch in ihnen schon verborgen war. So entsteht an den Gelenkverbindungen der Zweizeiler ein eigentümlicher Schwebezustand, durch den das ganze scheinbar so geformte Gedicht etwas aufgelöst Atmendes bekommt. Dabei wird die Mitte des Ganzen, der Übergang vom dritten zum vierten Zweizeiler, zu einer starken Peripetie. Vorher ein klagendes, blasses, sich von Zweizeiler zu Zweizeiler weiterquälendes Zurückblicken auf die durch den Niederstieg zur Erde eingebüßte vorgeburtliche Seligkeit in Gottes Vaterhaus; dann, nach erreichtem Tiefpunkt, oder vielmehr unmittelbar in diesem Tiefpunkt, der Umschwung, der aus dem verzweifelten Bewußtsein des Welkens in wunderbarem, logisch nicht zu fassendem, aber absolut glaubwürdigem Aufschwung die Gewißheit der neuen Blüte gewinnt, — eine Gewißheit nicht trotz des Welkens, sondern aus ihm. Und von da an wechselt der Ton, und die Übergänge der Zweizeiler werden zu stolz-bestimmten Triumphrufen eines Siegers über das Leben.

Diese für das Allmählichkeitsbedürfnis des „modernen Menschen" erschreckende Übergangslosigkeit in dem zweihälftigen Gedicht, dieser gewaltsam unbegründete, weil im Tiefsten gewaltig gegründete „Stimmungswechsel" ist der gleiche, der diesem modernen Menschen immerhin, sofern seine Erfahrung nichts davon weiß, aus zahllosen Psalmen geläufig sein könnte, wenn er nicht vorzöge, diese Psalmen lieber in zwei Hälften zu zerschneiden, durch deren Zuweisung an verschiedene Verfasser er sich dann vor der bestürzenden Erfahrung, was alles in einer Menschenseele geschehen kann, sichert.

Zur Übersetzung: Zeile 4 „schwand sein Schaum" ist Zusatz; im Original steckt das Wortspiel mit dem „Traum" der vorhergehenden Zeile schon in dem „Schützt nicht". Zeile 12, zweite Hälfte ist Zusatz; im Original Verdoppelung des „Band sie band" von Zeile 11 durch „Schwur sie schwor".

BEI DIR / ידעתני בטרם תצרני

Luz., Div. Nr. 30. Harkavy II 85. Brody II 116f. Brody-Wiener 153.

Es hat für den jüdischen Dichter nicht erst des Platonismus bedurft, um zu wissen, was Jesaia (45, 4) und der Psalmist (103, 14 und 139, 1) gewußt haben und was zu Jeremia (1, 5) bei seiner Berufung wortwörtlich gesagt wurde, daß Gott den

Menschen, schon ehe er ins Leben tritt, erkannt und geliebt hat – die hebräische Sprache drückt beides unübersetzbar in Einem Wort aus. Dieses Wissen ist eine tragende Grundlage des menschlichen Lebens, mehr noch als selbst die Hoffnung auf das was jenseits des Grabes uns erwartet; denn diese Hoffnung ruht nur auf jenem Wissen, das eine im Leben selber sich bewährende Gewißheit besitzt. Jeder Geburtstag bestätigt sie. So hat von diesem Wissen der Seele um ihr Niedergestiegensein mein unvergeßlicher Lehrer im Gesetz, Nehemia Nobel, an seinem 50ten und letzten Geburtstag gepredigt.

Zur Übersetzung: Die ersten vier Worte suchen den soeben in der Anmerkung bezeichneten Doppelsinn des „Du kanntest mich" herauszubringen.

GEBET / אדני יום לך אערך

Brody III 225f.

Diese Litanei – denn das ist dies Stück und will es sein – ist für den Gottesdienst des seelenrichtenden Neujahrstages bestimmt. Es ist nicht zum Gelesenwerden gedichtet, sondern zum Gebetetwerden. Wer es liest, wie man ein Gedicht liest, wird es eintönig und ohne Fortschritt der Gedanken finden, und mit Recht; man könnte die meisten Zeilen auch anders reihen, ohne daß es auffiele. Aber es will nicht so gelesen werden, sondern jede Zeile, wie sie durch den doppelten Anruf abgeschlossen ist, für sich. Jede Zeile ist ein ganzes Gebet, schlicht und in sich genug. Daß diese fast gleichförmigen Ringe dann doch zu einer Kette gereiht sind, mag der nicht begreifen, der meint, die Seele müßte Gott Vorträge halten, und nicht weiß, daß sie ihm immer nur eines zu sagen hat, aber dies eine immer wieder.

Eine äußere und doch nicht bloß äußere Gliederung hat der Urtext doch, die aber die Übersetzung nicht nachbilden durfte. Wie jede Zeile mit dem Gottesanruf beginnt und schließt, der seit alters – schon die Septuaginta sagt „Herr" – als Hülle für den unaussprechlichen Gottesnamen der Offenbarung gebraucht wird, so ist dieser Name selber in seinen vier stummen Konsonanten in die vier Strophen hineingeheimnisst, so daß immer das erste Wort jeder Zeile, das dem Anruf folgt, mit dem Buchstaben der Strophe beginnt und die Zeilenzahl jeder Strophe – 10, 5, 6, und wieder 5 – sich nach dem Zahlenwert ihres Buchstaben bestimmt.

Was bedeutet denn eigentlich die Unaussprechbarkeit des Gottesnamens? Ein Studienfreund von mir kam einst vom Besuch eines bekannten Humboldtforschers

und erzählte mit allen Zeichen des Entsetzens: „Und von Frau v. Humboldt spricht er per Li!" Offenbar ist es also hier genau wie bei allen andern echten theologischen Problemen: sie sind keine theologischen Probleme. Namen überhaupt sind nämlich nur unter ganz besonderen Bedingungen aussprechbar. Es mißtönt dem guten Ton und dem natürlichen Gefühl, in einem Gespräch zu dreien, von denen etwa einer sich wesentlich nur hörend beteiligt, den Namen dieses einen auszusprechen; statt dessen wird man, wenigstens für einen Augenblick, diesen einen mit ins Gespräch hineinnötigen und ihn – ansprechen. Der Name ist also in Anwesenheit des Genannten nicht aus-, sondern nur anzusprechen, und jeder Name. Aller Name steht ursprünglich im Vokativ. Erst wenn sein Träger herausgegangen ist, kommen die andern Kasus in Frage. Spricht man den Namen eines Anwesenden aus, ohne ihn anzusprechen, so fühlt sich der, wenigstens in diesem Augenblick, so etwas wie „herausgesetzt". Gott geht aber nie heraus, und die Versuche, seinen Namen auszusprechen, hätten nur Sinn als Versuche, ihn herauszusetzen.

Das ist aber wirklich die Absicht. Wenigstens gegenüber dem „alten Judengotte". Die Wissenschaft hat sich mit einer Zweifellosigkeit und einem Enthusiasmus auf die Notiz des späten griechischen Autors, welche die „wahre Aussprache" des vierkonsonantigen Namens (bei den Samaritanern!) mitteilt, gestürzt, die ihr doch sonst nicht in gleichem Maße eignen – welcher wissenschaftliche protestantische Theologe dürfte sonst, um nur das Nächstliegende zu nennen, noch von Jesus und Maria sprechen statt von Jeschu und Mirjam, natürlich mit betonten Endsilben. Ganz abgesehen davon, daß in den Zeiten, auf die jene Wissenschaft die Abfassung des größten Teils der Bibel herunterzurücken pflegt, der Deckname schon ganz allgemein für den eigentlichen eingetreten war, so daß, jene Entstehungszeit vorausgesetzt, die beliebte Lesung ungefähr so wissenschaftlich ist, als wollte man im Westöstlichen Diwan überall für Hafis Goethe drucken, was ja bekanntlich einmal sogar vom Reim gefordert wird.

Jenes Sichverbeißen hat also andere Gründe, die sich in die gelehrte Eselshaut nur verkriechen. Man möchte den alten Judengott heraussetzen, man möchte ihn zu einem so herausgegangenen, so „toten Gotte" machen, wie Zeus und Apollon, Baal und Astarte für die heutige Welt tot sind. Das ist etwas sehr andres als die altprotestantische Naivität, die den Namen mit den gar nicht als Vokalen dieses Namens gemeinten Vokalen des überlieferten hebräischen Textes aussprach und in Gellert und Klopstock „dir, dir, Jehova, sang". Das war echte Naivität, die den

Namen nicht objektivieren wollte, sondern grade möglichst nahe Auge in Auge mit ihm sein; nur in der Weise unmöglich, wie wenn ein Kind den Vornamen der Mutter aufgeschnappt hat und nun mit diesem in seinem Munde unmöglichen Namen die Mutter anzureden versucht.

Denn allerdings, es kommt nur darauf an, ob der Name in meinem Mund ein angesprochener und nicht nur ein ausgesprochener ist. Droht ihm Gefahr, das letztere zu werden, so rette ich mich in einen neuen Namen, der, bloß zwischen mir und dem andern gesprochen, den alten überdeckt. Der erste wird mir dann unaussprechlich, obwohl er durch den zweiten noch durchschimmert und stumm mitgesprochen wird; aber der zweite wird zum eigentlichen Namen, ansprechbar für den, der dazugehört. Wer künstlich auf den alten zurückzugreifen versucht, schließt sich selber aus dem Kreis der Dazugehörigen aus.

Man kann in nachträglicher Rationalisierung sich diese Verhältnisse zurechtlegen als Namenszauber und dergleichen. Das sind Nachträglichkeiten, auch wenn sie von den Namengebern selbst kommen. Wer keinen so ungeheuren Wert darauf legt, sich von den Negern zu unterscheiden, wie man es als deutscher Philosophieprofessor allerdings vielleicht muß, kann in den Namen, die in seinem eigenen Munde sind, und mit denen er seine nächsten und fernsten Menschen anredet, alle Primitivitäten, Numinositäten und Fascinositäten der vergleichenden Religionswissenschaft entdecken.

Aber hat denn Gott einen Namen? Sind nicht alle Namen hier nichts als Versuche, den Unnennbaren zu nennen? Darf man also hier irgendeinen Namen, und sei es den Namen Gott selbst – denn auch dies ist ein Name und heut der Name – so ernst, also so wirklich nehmen, wie den Namen, den der Mensch hat? Das ist eine sehr ernste Frage.

Aber „hat" denn der Mensch seinen Namen? Wird er nicht auch ihm erst gegeben? Und hat er ihn anderswo als im Munde derer, die ihn ihm geben? Hat sein Name eine andre Wirklichkeit als – genannt zu werden? Wenn Jehuda Halevi und die Judenheit der Jahrtausende Gott mit dem vertrauten Namen dieses Gedichts anspricht, durch den doch, wie gleichfalls in diesem Gedicht ganz deutlich, der geheime und unaussprechliche durchscheint, so heißt Gott, wenn er nur der lebendige Gott ist und kein toter Götze, wirklich so wie er angesprochen wird. Und wenn Sabbatai Zewi den Eintritt des Himmelreichs in diese Welt zu erzwingen sich vermißt, indem er den Namen nach seinen Buchstaben ausspricht, so stellt

sich sein Scheitern eben daran dar, daß er doch nur die Vokale aussprechen kann, die gar nicht den Sinn einer Angabe der richtigen Aussprache haben, und daß ihm also der Versuch, das Ende der jüdischen Weltgeschichte zu erspringen, genau so mißlingt wie den heutigen, die, indem sie statt „Gott" die behauptete „wissenschaftliche Aussprache" sagen, aus dem Kreise dieser jüdischen Weltgeschichte, der sie schon eingekreist hat, wieder herauszuspringen suchen.

›Aber heißt denn Gott, der Gott der Welt und Weltgeschichte, wirklich so, wie Jehuda Halevi ihn nannte und ihr ihn nennt?‹ – „Heißt" denn Frau v. Humboldt Li?

Zur Übersetzung: Dritter Absatz, Zeile 12: „dieweil er freundlich ist zu allen, die zu ihm hin hangen."

MENSCHENSCHWÄCHE / מה תאמין בזמן אשר אין בו אמת

Luz., Div. Nr. 46. Harkavy II 149f. Brody II 300.

Diese kleine, ganz bewegte und bewegliche Reflexion, die aus dem reinen Selbstgespräch ins Dramatisierte und gar in zwei Akten Dramatisierte – und alles in drei Zweizeilern – gerät, mündet in einem Wortspiel, das doch mehr als Spiel ist. Denn das Derivat der Wurzel „schaffen", das in seiner Form vollkommen beidlebig zwischen aktiver und passiver Möglichkeit steht – Luther übersetzt es mit Sinn, Gedanke, Dichten, Dichten und Trachten, Gemächte –, bezeichnet in dieser seiner zweideutigen Zwischenstellung zwischen Geschöpf und Schöpfer wirklich aufs allergenaueste den Sitz unsrer Schwäche. Die nämlich grade darin liegt, daß wir stark sind, und daß diese Stärke erst dann versagt, wenn sie beansprucht wird. In dieser verzweifelten Erfahrung, daß unser eigenes Wesen immer wieder aufhört, unser Eigen zu sein, lehrt uns die Zeit, die treulose, der wir doch immer wieder trauen müssen, eben durch ihre Treulosigkeit, daß unser Werk so wenig uns gehört wie unser Tag.

So dicht beieinander wohnen Stärke und Schwäche des Menschen, daß die Frage der Vorsätzlichkeit eigentlich nur in der Theorie gestellt werden kann, nur um der begriffsmäßigen Scheidung willen. Also praktisch doch nur, wo wir den Begriffen Herrschaft über das Leben zu verschaffen suchen, im Recht. Der Strafrichter mag auseinanderzulegen suchen, wieviel Vorsatz und wieviel Unzurechnungsfähigkeit in einer Tat steckten. Aber überall da, wo die Tat nicht nachträglich auseinander-

gelegt wird, sondern in ihrer gegenwärtigen Ganzheit wirkt, da wird diese anscheinend bedeutsame Unterscheidung bedeutungslos. Also erstens für die verletzte Weltordnung, die nach Wiederherstellung durch heilende Gegentat verlangt – Gegentat, die immer etwas Symbolisches behalten muß, weil es ja unmittelbar nur Taten gibt und keine „Gegentaten". Zweitens aber auch vor der göttlichen Gnade, die nach dem großen Wort des Talmud aus Taten des Vorsatzes Taten der Sinnverwirrung macht. Und endlich, am erstaunlichsten, auch für das Bewußtsein des Täters selbst, das, wenn und weil es der Tat, der eigenen Tat, nicht mit Versuchen wissenschaftlicher Zergliederung gegenübertreten darf, sondern ihr, die für es noch Gegenwart, lastende, unerledigte Gegenwart, ist, als einem unteilbaren Ganzen ins Auge sehen muß und das infolgedessen nicht wissen kann, wo das Bewußtsein aufgehört und die Verwirrung begonnen hat; es muß die Berufung auf die eigne Geschöpflichkeit, die doch sein Fürsprech vor Gottes Thron unüberhörbar für es einlegt, für sich selber als eine unwürdige Ausflucht verschmähen – wie der Dichter dieses Gedichts.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

UMKEHR / אדני נגדך כל תאותי

Luz., Div. Nr. 52. Sachs 35f. Harkavy II 90ff. Brody III 226ff. Brody-Wiener 167f.

Nicht zurück auf den Ursprung, sondern aus der Mitte des Lebens blickt dieses Gedicht, das mancherorts in die Morgenliturgie des Versöhnungstages aufgenommen ist. Aus der Mitte des Lebens, die auch hier, wie in dem berühmten lateinischen Hymnus, vom Tod umfangen ist. Oder um es wörtlich mit dem Dichter zu sagen: die Tod schon mitten im Leben sein kann. Aber auch – und dies ist die eigene Wendung des Gedichts – Leben noch mitten im Tod. Dieses Entweder-Oder des von Gott Entfernt- und des an Ihn Geschmiegtseins sammelt die ganze Energie in das was zwischen beiden liegt: die Umkehr der Buße. Vor dem Auge steigt in immer neuen Bildern das Ende auf, die Jugend ist vorbei, die Gewalt der Triebe, der Welt, die doch Gott selbst dem Menschen ins Herz gegeben (Pred. 3, 11), scheint riesengroß, unüberwindlich. Der Mantel der guten Werke ist herabgesunken. Nackt und bloß kann sich der Mensch mit keiner andren Gerechtigkeit bedecken als mit der Gottes selber. Und so wird das letzte Wort seiner Umkehr kein andres

sein können als das, womit sie anhub, das Wort der Sehnsucht. Nach allem Regen der Zunge kein andres Wort als das ihm zuerst und als erstes von den Lippen ging. Denn diese Sehnsucht ist die Erfüllung, wie sie die Leere war. Sichsehnenmüssen wird zu Sichsehnendürfen. Gott gefunden haben ist kein Abschluß, sondern selber ein Anfang. Suchen und Finden unterscheiden sich hier nicht wie Präsens und Perfektum, sondern sind beides Futura, nur jenes ein zeitliches und dieses ein ewiges. Das Wort der Sehnsucht sprechen beide.

Zur Übersetzung: Seite 62, Zeile 7f.: Die „Becher" sind ebenso Zusatz wie die „Zangen". Zeile 15f.: . . . ehe / ein Teil von mir dem andern Teile schwer wird. Zeile 24: wann endlich werde schaffen für mein Haus ich? – Seite 63, Zeile 11f.: In Wind verstreun sie meine eine Hälfte, dem Staub zuwenden werden sie die andre.

DER LOHN / יקרה שכנה גויה

Luz., Div. Nr. 14. Harkavy II 139f. Brody-Wiener 154.

Der dritte Zweizeiler dieses kleinen Gedichts, der – im Original mit den Worten, mit denen die Kundschafter (4 M. 13, 27) die Schilderung der Frucht des Landes einleiten – von der Sehnsucht der Seele übergeht zur Beschreibung des Lohns, der ihrer harrt, umschließt eine Reihe von Gedanken, die dem Dichter ebenso selbstverständlich sind, wie seinem heutigen Leser fremd.

Schon die grundlegende Voraussetzung, daß der Mensch überhaupt beim Tun an Lohn denken darf, ist den Heutigen ein überwundener Standpunkt. Der ganze Stolz des Menschen verschanzt sich heut in die Burg des Gedankens der lohnlosen Tat. Von da schaut er verachtungsvoll herab auf die „Ethik der Bibel", nämlich leider des Neuen Testaments nicht minder wie des Alten, die sich auf derselben Heerstraße bewegt wie die ganz unethische Moral des Alltags, die das Ehrlichsein empfiehlt, weil es „am längsten währt", und vor „allzuviel" warnt, weil es „ungesund" ist. Die Verwandtschaft ist unleugbar. Man hat sich, wenn die Diskrepanz mit der philosophischen Ethik einem frommen Denker einmal gar zu unerträglich wurde, wohl mit dem Gedanken der Erziehung zu helfen gesucht, doch vom Standpunkt der strengen lohnlosen Ethik, der es nur auf die Gesinnung ankommen darf und gar nicht auf die Tat, wäre solche Erziehung nur Verziehung. Aber sollte nicht doch ein tieferer Grund für jene Begegnung der „Ethik der Bibel" und der Unmoral

des Alltags vorhanden sein? Wie heißt denn das Flachland, in dem sich die beiden tief unter der Wolkenburg der Ethik begegnen?

Die Ebene, in die sich die Bibel begibt, ist die Ebene der Erfahrung. Die Warnungen und Ratschläge, die der gesunde Menschenverstand des Sprichworts zu geben hat, sind nichts als Erfahrungen – vom goldenen Boden, den das Handwerk hat, bis zu dem Fall, der auf den Hochmut folgt. Eben aus dieser Niederung der Erfahrung flüchtet die philosophische Ethik in ihre reineren Höhen. Eben in diese Niederungen steigt die Bibel hinab. Und nun allerdings umfaßt die Erfahrung, auf die sie weist, nicht wahllos alles, was der Horizont des Lebens einschließt, wie das bei der moralischen Welterfahrung des Sprichworts der Fall ist, sondern nur einen kleinen ausgewählten Abschnitt, der freilich die Tendenz hat, sich fortgesetzt zu erweitern bis – nicht bis an den Horizont, sondern bis an der Welt Enden. Anders gesagt: diese Erfahrung ist nicht einfach die Summe der gemachten Erfahrung, sondern gestiftete und verheißene Erfahrung. Sie ist Erfahrung nur für die, die aus jener Stiftung zu kommen sich bewußt und in jene Verheißung zu gehen entschlossen sind. Den andern ist sie unsichtbar. Diesen ist sie Erfahrung.

Es ist aber eine große Sache, daß diese Erfahrung dieselbe brutale Wirklichkeit hat, wie die Erfahrung des Alltags. Eine so große Sache, daß sie sicher nur sehr selten vorkommt. Denn sie kann eben nur da gemacht werden, wo ein Mensch ganz zwischen jener Gewißheit und dieser Entschlossenheit ausgespannt ist. Zum Erziehen ist sie gar nicht geeignet. Sie verlangt, um gemacht zu werden, selber schon Erzogene – Erzogene des Lebens. Frage sich doch einmal jeder selbst, ob es wirklich so leicht leben ist in der Gewißheit, daß jede, aber auch wirklich jede Tat ihre Folgen für ihren Täter – nicht für „die Welt“ – haben wird. Leichter, wirklich leichter als in der Gewißheit, daß nur die Tat – nicht etwa: getan werden, sondern: für gut gelten darf, die aus einem guten Willen kommt? Was fordert eigentlich diese Theorie, außer daß sie angenommen wird? Fordert sie eine Tat? Oder warnt sie nicht vielmehr, sich vor Taten zu hüten? Vom Daimonion des Sokrates bis zum kategorischen Imperativ, bis zur Vernünftigkeit des Wirklichen, bis zum Pathos der Distanz?

Die zweite dem Dichter selbstverständliche, dem Leser unselbstverständliche Voraussetzung ist die völlige Gleichgeordnetheit des „sinnlichen“ und „geistigen“ Lohns, des Wonnesafts und der Weisheit. Der Dichter scheint hier so wenig einen Unterschied zu sehen wie die Bibel, der ja ebenfalls das, was man heut jenseitig

und was man heut diesseitig nennt, hoffnungslos ineinanderfließt. Unsre Begriffe von Jenseits und Diesseits platonisieren; sie sind viel zu statisch; sie machen aus dieser und jener Welt zwei nebeneinander bestehende Wesenheiten, deren Hauptunterschied praktisch der ist, daß wir an diese Welt glauben und an jene nicht. Im Sinn jener unfruchtbaren Unterscheidung ist die von Gott verheißene und vom Menschen erhoffte andre Welt sowohl jenseitig als diesseitig: jenseitig, ganz jenseitig gegenüber dieser jetzigen Welt; diesseitig, ganz diesseitig für uns, die wir sie erwarten. Diese Welt vergeht, wenn jene kommt; wir bleiben. Welchen Sinn hat gegenüber dieser Gewißheit noch die Frage, ob sie „jenseitig" oder „diesseitig" sei – eine Frage, die unsre Propheten und die Apostel des Christentums überhaupt nicht verstanden hätten. Gebt einem Hungrigen ein Stück Brot – er wird nicht fragen, ob es aus inländischem oder ausländischem Mehl gebacken sei.

Aber auf diesem Grunde hat dann jene letzte Freiheit erwachsen können, die im Überschwang der schon in der jetzigen Welt gefühlten Gottesliebe die Wonnen der künftigen verschmäht, etwas toto coelo – wirklich um einen ganzen Himmel – andres als die stoisch-hochmütige Lohnverachtung des Kantianers, denn hier glaubt und weiß der Liebende, daß „eine Stunde Seligkeit der kommenden Welt mehr ist als das ganze Leben in dieser", und zieht dennoch die eine Stunde tätiger Gottesnähe in dieser Welt dem ganzen Leben der zukünftigen vor, aus dem höchsten Überfluß der Liebe, dem keine Zukunft mehr die ganz erfüllende Gegenwart verdrängen kann.

Solche letzte Vermischung der beiden Welten findet aber eine Grenze, und zwar grade an dem Punkt, wo die Heutigen die Scheidemauer gern niederrissen: beim Tod. Dies ist die dritte jener Voraussetzungen, die in den beiden Zeilen enthalten sind. Der Tag „ihrer Trennung" vom Leibe, der im Original mit noch viel tollerem Wortspiel als in der Übersetzung zum Tag wird, wo die Seele die „Frucht ihres Glaubens" schmaust, dieser Tag hört nicht auf, ein Tag zu sein, und wird durch kein „Ewigsein in jedem Augenblick" verdrängt. Was hindert wohl den Dichter, dieses „Ewigsein im Augenblick", das er doch – viele Stellen dieser Gedichte zeigen das – ebensogut kennt wie seine modernen Leser und ihr Gewährsmann, an Stelle des Scheidetages zu setzen?

Die Ewigkeit kann freilich in jeden Augenblick einbrechen, aber was sie dann ergreift, ist auch nur eben dieser Augenblick. Das Leben im ganzen ist in wenigen Augenblicken so enthalten, daß sie es in ihnen fassen kann. Im Augenblick der

Geburt als ein bevorstehendes, in ein oder zwei Momenten des währenden Lebens als ein sich entscheidendes, im Tod als ein vollendetes. Also nur im Tod als ein wirkliches „vorhandenes“ Ganzes. Diese weltmäßige Wirklichkeit hat das Leben nur hier, und es hier dem Zugriff der Ewigkeit entziehen wollen, das würde heißen, daß das Leben niemals ein gelebtes Ganzes sein dürfte.

Von den Dingen, die sich im Leben ereignen, wissen wir etwas. Vom Tode wissen wir weniger und mehr, nämlich nichts und alles. Alles, was er für uns Lebendige ist, nichts, was er für uns Gestorbene sein wird. Jenes Diesseitswissen vom Tode ist unser kostbarster Wissensbesitz und wird durch jeden Zuwachs an echtem Wissen mitgemehrt; wer das Geheimnis jenes Nichts unsres Jenseitswissens vom Tod nicht respektiert, sondern sich mit den Toren, die es zu jeder Zeit unter wechselnden Namen gibt, daran vergreift, dem geht zur Strafe auch jene echte Allwissenheit, die er besitzt, verloren. Wohl besteht ein Zusammenhang zwischen dem, was uns ja nur deshalb von hier aus ganz bekannt, viel bekannter als irgend etwas, sein kann, weil es uns von dort ganz unbekannt ist. Es ist das Gleiche, was wir von hier ganz und von dort gar nicht sehen. Was hier wahr ist, ist es auch dort. Aber diese Gewißheit, die den Fuß nicht wanken läßt, wenn er sich der Grenze nähert, die das Allbekannte vom Allunbekannten scheidet, erhellt dem Auge das Dunkel nicht, worin das Unbekannte liegt.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DIESE SEELE HIER / לערוך שיר באנו ונעם צור לחזות

Luz., Div. Nr. 64. Harkavy II 100ff.

Die Seele ist kein Ding. An dieser Wahrheit scheitert alle Psychologie, von Aristoteles und Thomas bis zu Haeckel und Wundt. Der Schein, daß sie doch ein Ding, „Substanz“, „etwas“ sein müsse, wird dadurch erweckt, daß sie, wie die Dinge, „hier“ ist. Aber die Dinge können zwar „hier“ sein, aber ebensogut auch „dort“. Die Seele kann immer nur „hier“ sein. Eine Seele „dort“, eine Seele in der dritten Person, gibt es nicht. Sie ist immer anwesend, – meine Seele, deine, eure, unsre Seele, immer also: diese Seele hier.

Das Gedicht, dem Hymnus des sabbatlich-festtäglichen Morgengebets „Die Seele alles Lebendigen“ zugeordnet, richtet sich mit einer Intensität, die über die Forderungen der Kunst hinwegschreitet, auf diese Hierhaftigkeit. In dreien von den

sechs Gürteln reimt es auf das „diese hier“ der Seele (Jer. 38, 16) das „dieses hier“ einer andern Bibelstelle, die sich in diesem Zusammenhang auf die Seele beziehen läßt. So steigen für die vom göttlichen Thron gesunkene Perle, die nun auf Erden Magddienste tut, gleichnisweise die Gestalten der biblischen Frauen, einer Rahel, einer Hagar herauf – „gleichnisweise“ ist schon zu viel gesagt für dieses bloße Herausgreifen des einen Wortes „dieses hier“, das schließlich in der Anwendung des psalmistischen (80, 15) Vergleichs Israels mit dem Weinstock auf die Seele seinen Höhepunkt findet.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 1f.: „Die Hände des Gedankens sind zu kurz / um sein Wunder zu erreichen, // und für mich sind zu erhaben / die hohen Türme seiner Größe.“

WAHN UND WAHRHEIT / ידועת אמונות דחי השקרים

Luz., Div. Nr. 29. Harkavy II 144f. Brody III 143.

Einen Ort aber hat die Seele doch, nur ist er kein Dort, auf das der Finger weisen könnte, sondern ein Zwischen. Sie bewegt sich, kann sich bewegen, zwischen zwei Polen, Wahn und Wahrheit, Welt und Dienst, den Larven und dem Angesicht. Das sind drei Bezeichnungen, die zwar durchaus nicht „dasselbe bedeuten“ – diese beliebte Kategorie der gelehrten sowohl wie der populären Metaphysik beleidigt nicht bloß den gesunden Sprachverstand des Dichters, sondern des Sprechenden, jedes Sprechenden, überhaupt –, aber die für die Seele, die sich zwischen ihnen bewegt, in der gleichen Blickrichtung liegen. Indem sie sich in Wahn verstrickt, verfällt sie auch der Welt und ihren Götzen; wenn sie in der Wahrheit bleibt, so verharrt sie auch im Dienst und steht vor dem göttlichen Angesicht. Geistbestimmte Ordnung, leibhaftige Form, geheime Schau der Seele sind nicht eins, aber fallen in diesem Dichterleben zusammen, dessen Einheit grade eine Einheit des vor- und nachher, auch im „altjüdischen“ Leben, nur zu oft Getrennten ist.

Zur Übersetzung: Zeile 2: „unter Flören“ ist Zusatz. Zeile 8: die Erde den Barbaren.

FRAU WELT / כנדה היתה תבל לפני

Luz., Div. Nr. 32. Harkavy I 58. Brody II 292.

Das kleine, mit einem ungeheuren Explosivstoff geladene Gedicht nimmt den allgemeinmittelalterlichen Typus der „Frau Welt“ auf. Aber weder sein Verhält-

nis zur Frau noch sein Verhältnis zur Welt erlaubt dem jüdischen Dichter, wie es der christlichmittelalterliche Meister in Wort und Gebild tut, die Frau schlechthin und die Welt schlechthin als Versucherin darzustellen. Er muß das Bild vielfach spezialisieren, damit es jüdisch stimmt. Das Mittel zu solcher Spezialisierung gibt ihm das Gesetz.

Nicht das Weib als Versucherin, sondern eheliche Verhältnisse bilden den Stoffkreis der Gleichnisse. Die gegenseitige Verschmähung, die in der Mitte des kleinen Gedichts das allgemeine, ehegesetzlich unbelastete Wort der Gattenwahl gebraucht, legt sich in den Eckzweizeilern in zwei Bilder ganz spezifischer Verhältnisse des jüdischen Ehegesetzes auseinander: in dem wie Hammerschlag niederfallenden Eingangsvers die leibliche Unreinheit (3. M. 15, 19ff.), die dem eignen Gatten und nur ihm, ihm aber absolut, jede Berührung der Gattin verwehrt; in dem messerscharf schneidenden Schlußzweizeiler die Zeremonie (5. M. 25, 5ff.), mit der die Bruderswitwe den Schwager, der sie nicht zur Ehe nehmen will, als „Barfüßer" verächtlich macht. Beides beruhend auf einem natürlichen Gefühl, beides vom Gesetz ungeheuer gesteigert, das eine zeitlich weit über die Naturgrundlage hinaus zur die Hälfte des Ehelebens beherrschenden Vorschrift, das andre aus einer vom Gesetz geformten natürlichen Reaktion auf eine freiwillige Handlung zu einer den Empfang der nun durch Brauch und Gesetz geforderten und erzwingbaren Weigerung bestätigenden bloßen Geste, damit aber zugleich aus einer immerhin individuellen Situation zu einer allgemeinen Norm. Und beides doch im Rahmen einer in Gesetz und Sitte gleichmäßig gegründeten Heiligung der Ehe. Einer absoluten Heiligung, nicht bloß einer relativ zur „menschlichen Schwäche".

Das ist nun in aller Genauigkeit das jüdische Verhältnis zur „Welt". Es ist voller Askese und doch gar nicht asketisch. Prinzipiell ist es sogar ganz unasketisch. Die Welt ist dem Juden nicht die zur Sünde lockende Buhlerin, sondern das angeheiligte Eheweib. Aber sie ist „unrein" geworden, und das Gesetz dehnt den Zaun um die Enthaltung von ihrem Götzendienst so weit, bis schließlich die halbe Welt dem Juden verboten ist. Aber das ihm Erlaubte soll er nicht „haben, als hätte er es nicht", sondern wirklich haben; ungezählte Speisen sind ihm verboten, aber der erlaubten soll er sich freuen, und für den Sabbat fordert das Gesetz die gesteigerte Freude des Mahls. Und nun muß das anfängliche Bild als unzureichend verlassen werden, denn es drückt die dramatische Wechselseitigkeit des Verschmähens nicht genug aus; und das Gedicht steuert los auf sein Schlußbild: die Welt, ihren Ver-

ächter verachtend; was ursprünglich Leiden aus freier persönlicher Tat war, Martyrium des Propheten, das wird nun zu gewohntem schicksalhaftem Leiden aus gewohnt-pflichtgemäßem Tun – Judenschicksal. Weil aber Gewohnheit, deshalb wieder nicht als Askese empfunden, sondern als das natürliche Leben, das gar nicht anders sein kann. Das Wissen, daß die Welt „eigentlich" ihm gehört, zu Arbeit und Genuß, läßt bei aller Askese keine asketische Stimmung aufkommen, sondern allenfalls den trotzigen Kampfrhythmus dieses Gedichts. Während das Bewußtsein des mittelalterlichen Christen ganz voll Askese ist und grade deshalb in seinem Leben die Askese nur einen ganz geringen, noch dazu sorgsam ständisch abgegrenzten Raum einnimmt und – einnehmen kann.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

WEISE LEHREN / לבי עמוד כי מי בסוד

Luz., Div. Nr. 10. Harkavy II 79ff. Brody II 218ff.

Die „Weisheit", der sich der Dichter zugeschworen hat, besitzt doch, so sehr sie im ganzen auf das „Bescheide dich" herauskommt, das in allen Zeiten die selbstauferlegte Zucht grade der leidenschaftlichen Naturen war, auch ihre Kasuistik. Eine solche Folge von Sprüchen liegt hier vor. Man spürt hinter dem Inhalt die reichen Möglichkeiten, aber auch Gefahren, die der spanische Boden mit seinen zahlreichen kleinen Fürstenhöfen dem Juden damals bot. Der formale Reiz des kleinen Lehrgedichts liegt in seinem hurtigen Rhythmus, der durch den Binnenreim der ersten Zeile die Zäsur gleich anfangs stark betont und dadurch selber noch eine sozusagen innere Beschleunigung erfährt. Die inhaltliche Schönheit hängt an der Einziehung der moralischen Klugheitsregeln in das vor aller Klugheit gelegene Gottvertrauen, das in dem letzten Zweizeiler mit der schlichten Wörtlichkeit seines Bibelzitats, das nun von Anfang an in dem Rhythmus geschlummert zu haben scheint, einen unendlich rührenden, stillen Ausklang findet.

Zur Übersetzung: Zeile 11 und 12: „Nicht mach' dich keck des Tanzens Zeit und nicht die Zeit des Klagens zag." – Zeile 16: „Knechten von Knechten dienst du nur." – Zeile 20: „dem Pracht und Herrlichkeit gebührt". – Zeile 24: „was irgend Freund und Nächster rät".

KNECHTE / עבדי זמן עבדי עבדים הם

Luz., Div. Nr. 50. Brody II 300. Brody-Wiener 171.

„Meine Knechte sind sie“, sagt die Thora zur Begründung des großen Freiwerdens der Knechte im fünfzigsten Jahr und zur Normierung der Herrschaft, die ein Mensch über seinen Bruder ausübt (3. M. 25, 42 u. 55). Aus dieser Quelle, aus der ein gut Teil, der beste Teil, aller seitherigen Weltgeschichte geströmt ist, hat der Dichter auch den Becher dieses Epigramms gefüllt, das ganz epigrammatisch beginnt als eine enggeführte Zusammenfassung aller ausgebreiteten moralischen Weisheit, die je zu wissen wäre, und ganz lyrisch, mit dem Sehnsuchtsruf der Klagelieder (3, 24) nach dem Gott des Herzens, schließt.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

WELT / לבבי מה תרדף הון ועשר

Luz., Div. Nr. 48. Harkavy II 150. Brody II 289.

Mit wenig Worten sagt das kleine Gedicht das gleiche wie manches andre mit vielen. Das Wort, in das es den Gegenstand seiner Verneinung hineinbannt und das ich mit „Welt“ wiedergegeben habe, heißt eigentlich: Zeit. Es ist ein sehr merkwürdiger Grund, warum der Dichter nicht, wie es z. B. doch sein großer Anreger Ghazali tut, „Welt“ sagt: In der Sprache der Bibel hat das Wort, das später für „Welt“ gebraucht wird, die Bedeutung „Ewigkeit“. In der späteren Sprache wird dann zwar zwischen „dieser“ und „jener“ Welt unterschieden, aber „Welt“ schlechtweg kann keinen pessimistischen Sinn annehmen; dazu ist das Wort zu sehr gefüllt mit der Bedeutung „Ewigkeit“; so muß das in der Sprache der Bibel nicht, weder positiv noch negativ, wertbetonte Wort „Zeit“ herhalten.

Die Schrift ist als eine Macht der Scheidung in die Welt gefahren. Selber durfte sie eben deswegen die letzte und grundsätzlichste Scheidung, die aus ihr hervorgehn sollte, noch nicht enthalten. Die Schneide eines Messers darf nicht selber zerschnitten sein. So hat die Schrift selber den Zwiespalt von dieser und jener Welt, der überall, auch im Judentum, unter ihrem Anhauch sich auftat (und der, weil beide Welten als gleich wirklich gewußt sind, ein ganz andrer ist als der griechische einer „wahren“ und „scheinbaren“ Welt), nicht. Und eben deshalb ist sie die Gewähr, daß dieser Gegensatz, den sie selbst erst hervorgerufen hat, kein endgültiger ist und daß diese und jene Welt bestimmt sind, einmal

wieder in der Ewigkeit zusammenzukommen, aus der sie sich voneinander getrennt haben.

Jehuda Halevis Gedicht ist mittelalterlich, nicht biblisch und nicht messianisch. Wer freilich meinen würde, dieses Mittelalter wäre heute schon durch eine „Neuzeit" abgelöst, der würde sich schwer irren. Dieses Mittel-Alter umfaßt die ganze – Weltgeschichte.

Zur Übersetzung: Außer dem Vorstehenden noch: Zeile 2: „..., die gewunden und krumm ist?" – Zeile 4: „zuletzt geschiehts, daß er ihm wird zum Fallstrick".

DER KRANKE ARZT / אלי רפאני וארפא

Luz., Div. Nr. 36. Harkavy II 87f. Brody II 294.

Jehuda Halevi war Arzt. Deshalb ist er frei von jenem Wunderglauben an die Macht der ärztlichen Kunst, dem auch, wer in gesunden Tagen nicht genug über „die Ärzte" spotten kann, rettungslos verfällt, wenn er erst selber krank geworden ist. Und deshalb kann er, frei von jenem Aberglauben, um so stärker den Zusammenhang zwischen Heilung und Heil spüren, den im Deutschen schon die Sprache anzeigt und den das Jeremiawort (17, 14) meint.

Zur Übersetzung: Zeile 6: nach Deiner Einsicht ist, was bös, was gut.

AN DEN SABBAT / על אהבתך אשתה גביעי

Harkavy II 126f.

Dies Sabbatlied, das Nobel am häuslichen Tisch zu einer herrlichen, selbsterfundenen Melodie sang, gehört in den Teil „Seele". Damit ist seine Eigenart unter den Sabbatliedern, auch denen des Jehuda Halevi selber, bezeichnet, die durchweg in den Teil „Volk" oder etwa noch in den Teil „Gott" dieser Sammlung gehören würden. Die jüdische Sabbatdichtung ist von einer großartigen Objektivität. Das Subjektive, der Sabbat, der, wie die Alten doch auch wußten, „dem Menschen gegeben ist" (nicht bloß der Mensch dem Sabbat), versteht sich von selbst. Erst die Lurjanische Kabbala bildet die Formen aus, in denen auch diese subjektive Seite zu ihrem objektiven Recht kommt. Aber das Lied des Jehuda Halevi bricht für sich und ganz aus sich heraus die Bahn. Es handelt vom Menschen und von seinem Sabbat – nein, es handelt nicht davon, es spricht selber zum Sabbat und ergreift das Sim-

pelste, das Urphänomen, in der Tatsache des Siebenten Tags, die es hier nicht etwa polemisch gegen die Feier des Ersten und Sechsten wendet, sondern ganz rein anschaut. Weil der Sabbat der siebente Tag ist, gliedert sich die Woche auf ihn zu; die Tage werden zu „einzelnen Stunden“, wie dem Erzvater Jakob die sieben Jahre des Dienstes um Rahel zu einzelnen Tagen – „so lieb hatte er sie“. In fünf Strophen wird dieser innere Rhythmus der Woche im Spiegel der Seele aufgefangen. Dann mündet die sechste Strophe in den wunderbaren Vergleich mit der Vorschrift für die „sieben Tage des Gelages“, die siebentägige Hochzeitsfeier, während deren Dauer die ganzen „sieben Segenssprüche“ der Trauung im Tischdank immer neu wiederholt werden dürfen, wenn neue Gäste, „neue Gesichter“ in der Sprache des Gesetzes, mit zu Tisch sitzen: so wird der Sabbat als ein „neues Gesicht“ hochzeitlich empfangen, doch nicht als Gast, sondern selber als der immer neue Hochzeiter, der Geliebte der Seele. Und so trinkt ihm der Dichter den Trank der Liebe zu, in diesem Lied, das nirgends aus der Unmittelbarkeit der Anrede, des Ich und Du, herausspringt.

Zur Übersetzung: Strophe 6, Zeile 2: „zu schaun Sabbats Antlitz als neues Antlitz“ (vergl. das in der Anmerkung Gesagte).

FREI / עבד אשר יעיר לשחרך

Luz., Div. Nr. 49. Harkavy II 89f.

Und dennoch, so spät es im mystischen Denken ergriffen wurde, ist der Sabbat ganz ursprünglich schon der Tag der Seele. Schon die Einsetzungsworte, die ihn am Abend in der Gemeinde, am Morgen im Haus als das Schöpfungszeichen zwischen Gott und Israel feiern (2 M. 31, 16f.), gebrauchen zur Schilderung der göttlichen Schöpferruhe ein seltsames Wort, das, mag es auch ursprünglich das Aufatmen bedeuten, doch für das reife Sprachgefühl den Sabbat zu dem Tag macht, wo der Mensch zu seinem Selbst, zu seiner Seele kommt.

Dieser Dreiklang von Freiheit, seligem Aufatmen, erfüllendem Zusichselberkommen der Seele bildet nun in den drei Reimschlüssen der drei Zweizeiler den Grundakkord des Gedichts. Er bildet aber auch den Grundakkord des Sabbats selber, aus dem kein Ton ausfallen kann, ohne die Harmonie zu zerstören. Wenn man die „soziale“ Bedeutung des Sabbatgebots, wie sie die Fassung des fünften Buchs der Thora hervorhebt, gegen die „religiöse“ des zweiten Buchs ausspielen möchte,

so zeigt unser Gedicht, mit seiner Bindung des ersten und des dritten Zweizeilers durch jenes selige Wort, das, von der Ruhe des Höchsten genommen, doch für das Aufatmen des Knechts verwendet wird (2. M. 23, 12), die Torheit solchen Unterfangens. Jede Trennung des „Sozialen" vom „Religiösen" oder umgekehrt macht das Soziale zu einer ewig offenen Frage, das Religiöse zu einer immer fertigen Antwort. Jener Frage entzieht sie die Heilkraft der Immerwiederbeantwortbarkeit, dieser Antwort die Bewährung der Immerneufragwürdigkeit. Die Freiheit des Knechts ist inhaltlos, wenn sie nicht Freiheit des Herrn ist; die Freiheit des Herrn unwirklich, wenn sie sich nicht in Freiheit des Knechts umsetzt. Denn jeder ist Herr, und jeder ist Knecht.

Zur Übersetzung: Zeile 3: Für „Sonn' deiner Macht" hat das entsprechende Wortspiel des Originals nur „deine Wahrheit".

SABBATMORGEN / יפית יחידה בעודך בי

Luz., Div. Nr. 25. Harkavy II 141f.

Ein Selbstgespräch des Beters mit seiner „Einzigen" – so nennt der Psalmist (22, 21 und 35, 17) die eigene Seele – über das „Geheimnis der Zeit": den Wechsel von Mühe und Ruhe, den der Sabbat in siebentägigem Rhythmus der Seele bringt und der doch zugleich – dies das Geheimnis – bestimmt ist, mehr als Rhythmus der Seele zu sein: Vorzeichen des Weges der Welt.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

LEBEN / יחידה יחדי נא אל אמונה

Luz., Div. Nr. 33. Harkavy II 143ff.

Die Eine bekennt den Einen – Hermann Cohen hat sich auf dieses Gedicht berufen, als er seine Alterserkenntnis des notwendigen „Überschritts" aus der „Ethik" in die „Religion", die Erkenntnis, daß vor dem einzigen Gotte auch der Mensch zum einzigen, zum einen, zum einsamen wird, in der großen Rechtfertigungsschrift seinen Schülern kundtat. Es ist wieder ein Selbstgespräch des Menschen mit seiner Seele. Wie der Vorbeter sich von der Gemeinde bevollmächtigt weiß, ihr für- und vorzusprechen – woher ja auch diese ganze Gattung kurzer, unstrophischer Einleitungsgedichte für den Vorsänger ihren Namen: Bevollmächtigungen hat – so,

genau so, soll Seele für und vor den Menschen eintretend, die Einzige zu dem Einzigen, sprechen. Und wie einem Bevollmächtigten der Auftraggeber zwar wohl erst Sinn und Inhalt des Amts in hohen Worten sagt, dann aber leicht ins einzelne des Diensts und seiner Forderungen herabsteigt, so auch hier. Aber diese Bevollmächtigte entzieht sich mit leichter Bewegung dem schulmeisternden Anspruch. Sie bedarf der Bevollmächtigung nicht, sie hat Vollmacht. Vollmacht von anderswoher, von oben, der Heimat, aus der sie, ein fremder Gast — was Wunder, daß sie da irdischem Auge zu träumen scheint, grade wo sie (Hl. 5, 2) am wachsten ist! —, in diese Welt des Leibes und des Todes herabsank.

Des Todes. Der und die Kürze des irdischen Daseins, mit der die Mahnrede des Menschen sie zu ihrer Pflicht treiben wollte, schreckt sie also nicht: sie wartet grade auf den Abruf, der ihr ein Heimruf sein wird. Sie war todverfallen im Leben; auf dem Stein aber, unter dem ihr Leib verborgen, geborgen ist, wird das Wort stehn: Es sei Seele gebunden in das Gebind des Lebens.

Des Lebens. An diesem Punkt — Übergang vom neunten zum zehnten Zweizeiler —, im Hebräischen noch hervorgehoben durch den beginnenden Heilruf des in seiner das ganze Gedicht gliedernden Dreiteilung diesmal nicht nachzubildenden Namensachrostichons, an dieser Stelle also beginnt die von Anfang an seltsam fremde Rede der Seele das Antworthafte gänzlich abzustreifen. Diese letzten sechs Zeilen des Gedichts sind ein einziges Entschweben von unmittelbar, ich möchte sagen, musikalischer Kraft; ja genauer erinnert es mit seinen unaufhörlichen, immer dichter sich folgenden, immer überschwenglicher aufsteigenden und immer ätherischer, immer ferner entklingenden Wiederholungen ein und des gleichen Motivs an die entschwebenden Schlüsse mancher langsamen Sätze Beethovens. Das immer wiederholte Motiv ist eben das Wort Leben. Von seinem ersten Auftreten in dem Zitat des Grabspruchs bis zum Schlusse hat das Original zweiundzwanzig Worte; sechs davon, jedes dritte also beinahe, sind Worte des Lebens. Immer gesteigerterer, immer überschwenglicherer, immer stillerer Gewißheit.

Solche Gewißheit aber, die im irdischen Leben selber nur ein schwaches, zitterndes Flämmchen ist, das jeden Augenblick auszulöschen droht — und doch nie verlischt, zieht dennoch ihre ganze Nahrung aus diesem irdischen Leben, aus dem, was in ihm, im Leben — Leben ist. Weil in dem Doppelsinn dieses Wortes Erde und Himmel sich berühren und weil jener Grabspruch voll überirdischer Hoffnung an seinem biblischen Ursprungsort (1. Sam. 25, 29) ganz diesseitig gesagt ist, weil

also nicht bloß ich, heut und hier, lebe, sondern auch „mein Erlöser lebt“ (Hi. 19, 25) und weil Seele sich in seinem Gedenken (Ps. 115, 12) gedacht und bedacht weiß, heut und immer, hier und dort, darum ist sie auch seines fürderen Segens gewiß, heut und immer, hier und dort, weil er – lebt. Und so wird der Ruf „Leben!“, „Zum Leben!“, „Ins Leben!“, mit dem wir das irdische Leben zu grüßen (1. Sam. 25, 6) meinen, ihr jetzt, weil Ihm, dem heut und immer, hier und dort Lebendigen zugejubelt, Einlaßwort in die „Gemeinde der Seelen seiner Frommen“, die im geheimen Schoße des Lebens noch – nun zum dritten und letzten und abschließenden Mal, diesmal an einem der trüben Worte des Predigers (4, 2), dem Lob der Toten und gar der Ungeborenen vor denen, die „noch“ am Leben sind, die Wendung aus dem Heut und Hier in das Dort und Immer! – „noch“ leben.

Zur Übersetzung: Zeile 7: Dräng Kummer weg vor Freude, ... Zeile 20: ... ich, dunkelverborgen. Zeile 22ff.: und so wird „zum Leben!“ dem lebendigen Gotte Laut des Jubels / die Gemeinde der Seelen seiner Frommen rüsten / im Geheimnis des Lebens, als welche am Leben sind – noch.

DER TAG / לקראת מקור חיי אתן מגמתי

Luz., Div. Nr. 56. Harkavy II 97. Brody III 118.

Ein Blick aus dem Leben der Zeit in das Leben der Ewigkeit, der sich bricht an der Wand, die zwischen beiden aufgerichtet steht, dem Tag des Todes, und der, nun hier Posten fassend, von dieser Wasserscheide aus in dreimaligem großen Augenaufschlagen beide Welten überschaut.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

KEHR UM, KEHR UM / שובי נפשי למנוחיכי

Sachs 33f. Brody III 35f. Brody-Wiener 156.

Aus dem siebten Vers des 116. Psalms, den der Dichter wörtlich wie er geschrieben steht als einen gereimten Zweizeiler seinem Gedicht voransetzen konnte, hat er nicht bloß den Gürtelreim der fünf Strophen und den Rhythmus des Ganzen, sondern auch den Inhalt entwickelt. Das Wort der Um- und Einkehr in die Ruhe der Gewißheit, daß Gott ihm schon getan hat, worum sein Herz noch tobt, ruft das Bild der Lebensreise hervor, die nun zu einer Heimreise wird. Wie die Erz-

väter (1. M. 23, 4) ist die Seele nur ein Fremdling und Beisaß auf Erden, aber die Heimat ist ihr verheißen. Und der Schluß der letzten Strophe, mit seiner Umdeutung des taktmäßigen Zurufs der Hochzeitsgäste an die tanzende Braut des Hohenlieds (7, 1) in den Ruf an die Seele – und „Sulamith", die „Frieden fand" (8, 10), ist die hochzeitende Seele – zur Um- und Einkehr, nimmt in seinem ersten Wort, eben jenem „kehr um", das erste Wort des Eingangs-Psalmverses erfüllungkündend wieder auf.

Zur Übersetzung: Vorstrophe, Zeile 1: „ . . . zu deiner Ruhe." – Strophe 4, Zeile 4: „Bedenk, was sagst du deinem Meister!"

DER AUFSTIEG / שובי יחידה אל מנוחך שובי

Luz., Div. Nr. 5. Harkavy II 139. Brody II 217.

Das sinnschwere Wort der Kehr eröffnet auch dieses kleine Gedicht, aber in der Tonart, in der es das vorhergehende große erst schließen durfte. Hier ist Seele nicht erst die unruhvolle Wandrerin, sondern gleich die aufsteigende, ja die aufgestiegene, die Siegerin – die Gottestochter, die unter Gottessöhnen anbetet.

Zur Übersetzung: Zeile 4: . . ., erbeutetest Kriegsbeute.

HAUCH ALLEN LEBENS / שם אלהים אודה בשיחי

Luz., Div. Nr. 63. Harkavy II 98ff.

Dieser große Hymnus, auch er wieder für das Gebet „Die Seele alles Lebendigen" verfaßt, dessen Anfangsworte sein Rundreim fast wörtlich aufnimmt, mag die Gesänge von der Seele beschließen. Denn er enthält fast alles, was die einzelnen Gedichte dieses Teils gesungen haben: die Sehnsucht nach Gottesschau noch im Fleisch und ihre Gewißheit für den Tag des Scheidens von diesen Gliedern; die himmlische Herkunft der Seele und das Heimverlangen nach ihrem Ursprung; die Unterwerfung ihrer Heimlichkeiten unter das Gericht des Richters; und endlich die erschüttert-erschütternden Worte, in denen der Dichter seine Sonderstellung gegenüber seinem Volk, eben die des Dichters, ohne sie zu verleugnen, demütig diesem Volk zurückgibt und sich wie in einen Gebetsmantel einhüllt in die Kindschaft des ihn und alle umfassenden Bunds. Es folgen nun die Gesänge vom Volk.

Zur Übersetzung: Umgestellt sind gegen das Original Strophe 1, Zeile 1 und 2; Strophe 3, Zeile 4 und 5; Strophe 5, Zeile 4 und 5. – Strophe 1, Zeile 2: „Gott des

Allherrn Hand, hoch, erhaben." – Strophe 3, Zeile 5: „Daß meine Rede träufle" (nämlich „wie der Regen", 5. M. 32, 2). – Strophe 4, Zeile 5: „Und vom Himmel blickt er auf meine Wege". – Strophe 5 Zeile 4: „Verkünde deinen Namen meinen Brüdern."

IN EWIGKEIT / שמש וירח לעולם שרתו

Luz., Div. Nr. 61. Harkavy I 72. Brody II 307.

So spricht der Herr, der die Sonne dem Tage zum Licht gibt und den Mond und die Sterne nach ihrem Lauf der Nacht zum Licht, der das Meer bewegt, daß seine Wellen brausen, Herr Zebaoth ist sein Name: Wenn solche Ordnungen abgehen vor mir, spricht der Herr, so soll auch aufhören der Same Israels, daß er nicht mehr ein Volk vor mir sei ewiglich. So spricht der Herr: Wenn man den Himmel oben kann messen und den Grund der Erde erforschen, so will ich auch verwerfen den ganzen Samen Israels um alles, was sie tun, spricht der Herr.

Jer. 31, 35–37.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

GOTT SPRICHT / יאמץ לבבך ומעדך יחלי

Luz., Div. Nr. 27. Harkavy I 57f.

Die Kraft, die ewig leben läßt, ist die Hoffnung. Zur Hoffnung ruft Gott selber Israel in diesem Gedicht auf, das nicht in der Bibel stehen könnte, denn es ist voll einer Gewißheit, die so erst ein tausendjähriges Exil reifen konnte. Die Hoffnung ist nun die „größeste" geworden; sie hat die Kräfte der Liebe in sich aufgesogen; das Gedicht spricht dies Geheimnis des Judentums, daß die Liebe hier zur Hoffnung der Erlösung geworden ist, rund aus – „am schönsten liebst du, Des hoffend, der dich erlöst".

Es ist eine Hoffnung nicht weil, sondern trotz alledem. Eine Hoffnung, der es verboten ist, Termine auszurechnen – denn sie sind alle verstrichen –; eine Hoffnung, die noch aus der Schandenprophezeiung des Propheten (Hes. 23) das im Namen der Israels Verkommenheit symbolisierenden Weibsgestalt Oholibah enthaltene stolze „Mein Zelt in ihr" heraushört; eine Hoffnung, die mit dem Midrasch in Jakobs Antwort (1. M. 33, 14) an den raschen Bruder die weltgeschichtliche Ironie dessen, der

gemach geht und doch am Ende das Ziel erreicht, wittert; eine Hoffnung, die es genau weiß, wie gebrechlich ihr Träger ist und wie doch eben an dem Punkt der Gebrechlichkeit auch die unsterblichen Kräfte der Erneuerung in ihm hausen; eine Hoffnung, die allen Königen der Erde den König des Himmels entgegenzustellen den Mut hat.

Zur Übersetzung: Zeile 1: „Stark sei dein Herz und du hoffe auf deinen Tag.“ – Zeile 4: „Denn Oholibah ist dein Name und . . .“ – Zeile 6: „. . . und beweg dich fort.“

LICHTERFEST / יחיד באורך אל נאור

Luz., Div. Nr. 70. Harkavy II 9ff.

Dem Sabbat des winterlichen Lichterfests ist dies Lied gewidmet. Aus dem Prophetenabschnitt (Sach. 2, 14 – 4, 7) dieses Tages nimmt es die Bilder des beschmutzten und wieder in reine Kleider gehüllten Priesters, den Huldruf und die beiden Ölbäume. Aus der Breite der Schrift nimmt es die Symbolik des Lichts, das Gottes und des Menschen, der Urschöpfung und der Enderlösung ist. Aus der Tiefe des Volksbewußtseins nimmt es die Verschmelzung dieser weltumfassenden Lichtsymbolik mit der nationalen Befreiung und Reinigung, die das Fest feiert. Denn die Lichter, deren Speise fast ausgegangen schien und denen sie dann in einem wunderbaren Trotzdem doch ausreichte, diese Lichter, um die das Brauchtum des Festes kreist, dürfen in diesen acht Tagen mit Recht dem Volk das Gotteslicht des Psalms (36, 10) bedeuten, in dem es das eigene Lebens- und Schicksalslicht schauen darf.

Zur Übersetzung: Strophe 3, Zeile 3f.: „und mögest du segnen / den Samen der Frommen am Tage wo du verfluchst, . . .“.

MORGENDLICHER DIENST / כל כוכבי בקר לך ישירו

Luz., Div. Nr. 45. Harkavy II 89. Brody-Albrecht 100. Brody-Wiener 154.

Eins jener kleinen Gedichte, die im Gottesdienst der Gemeinde für den Vorbeter bestimmt sind als Einleitung zum gewöhnlichen Morgengebet, etwa wie Bachs Präludien für den Organisten vor dem Choral. Die kleine betende Gemeinde im ersten Morgendämmer, rings noch Stille, aber um sie herum in weltweitem Abstand zwei ungeheure Kreise, der Kreis der Sterne und der Kreis der Engel, und aus allen

dreien der gleiche Lobgesang – Israel die einsame Mitte der Welt, deren Laut die Himmel widerhallen.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

LICHT / יומם ולילה הלל לאדני

Luz., Div. Nr. 34. Harkavy II 87. Brody III 74f. Badisches Gebetbuch 372

Israel kann die Mitte des Weltraums sein, weil die Linie der Weltzeit durch seine Mitte führt. Diese Mitte wird aber in dem vorliegenden Gedicht auch punktuell bezeichnet in dem merkwürdigen Vers, wo der Dichter auf die niederschmetternde Gottesfrage an Hiob (38, 24) „Auf welchem Weg verteilt sich das Eine Licht in die Welt?" statt des niedergeschmetterten „Ich weiß es nicht" die demütig-kühn vertrauende Antwort gibt, die das Geheimnis der Schöpfung in das Gebot der Offenbarung auflöst: Dieser rätselhafte Weg des Urlichts – er ist kein andrer als der, den Du mir zu meinem Wege bestimmt hast. Und so kann denn in diesen zehn Zeilen, durch die alles Licht des Himmels und der Erde schießt, die Linie von dem Leuchten des göttlichen Gesichts bis in den Widerschein dieses Leuchtens im menschlichen gezogen werden, diese Linie, die vom Urlicht der Schöpfung und den geschaffnen Lichtern über den blitzenden Sinai hinführt bis in die Augen der Beter am Offenbarungsfeste, zu dem das Gedicht gehört, – Ein Licht.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

BESIEGTE FINSTERNIS / יונת אלם צקי לחשך

Luz., Div. Nr. 66. Harkavy II 63f.

Der Zusammenhang der Lichtschöpfung und der Erneuerung des erloschenen Lichts des Volks, des Volks, dessen Heiligtum auf dem Weltgrundstein gegründet steht, ist ein unerschöpfliches Thema. Hier ist es vom Begriff und Reimwort der Finsternis her aufgerollt. Denn in die Partie des Morgengebets, der dies Gedicht wie die meisten seiner Art zubestimmt ist, ist auch das große Wort des Jesaja (45, 7) eingegangen von dem Gott, der Licht schafft und Finsternis. Um dieses Und kreist das Gedicht.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 1–5: „Taube des Verstummens, gieß aus dein Flüstern, / du Geschlagene in den Wohnungen Meschechs, / und erhebe zu

Gott deine Seele, / deine Fahne, Roß und Reiter! / Der aufgehn läßt das Licht deiner Sonne," – Strophe 3, Zeile 5: „. . . und sie bekannten ihrem Schöpfer und wußten:"

AM SCHILFMEERTAG / יגילון באור מזריחך יום יילך

Luz., Div. Nr. 20. Harkavy II 82f. Brody III 42.

Licht, das Licht des Sonnenaufgangs und der Schöpfungsjubel der Morgensterne (Hiob 38, 7) umbrandet die Ränder auch dieses Gedichts, das dem Tag des Osterfests angehört, an dem der Schriftabschnitt vom Untergang der ägyptischen Verfolger im Schilfmeer und Israels Triumphlied verlesen wird. Seine Binnenzeilen aber sind ganz erfüllt von den heutigen Bitten der Schar, der damals das Wunder geschehen. Sie weiß sich in dessen Schatten und als dessen unverjährbares Eigentum, in dessen vergänglicher Welt sie doch der Arme und Elende ist. Sie weiß die Synagoge mit ihrem Gottesrecht und Gotteswort als die legitime Platzhalterin des einstigen und dereinstigen Heiligtums, als den „Kleintempel", wie es im Anschluß an die talmudische Ausdeutung einer Hesekielstelle (11, 16) heißt. Mehr noch: sie weiß sich in Druck und Verborgenheit als den verheißenen Messias, den Gottesknecht des Jesaja, dessen weltsühnendes Leiden und welterlösende Herrlichkeit der Dichter auch in seinem philosophischen Werk, wie seit alters bis zu Hermann Cohen so viele, auf Israels Schicksal verstand. Und weil die Schar in diesem Wissen sich den Zusammenhang der Jahrtausende wahrt, so darf sie das letzte Wunder, das sie erfleht, ganz schlicht als ein Gleichnis des ersten, des Urwunders, das ihr der heutige Tag wie jeder vergegenwärtigt, erwarten. Denn das letzte Wunder wird freilich größer sein als das erste, aber nicht anders. Der Gott der Welterneuerung ist Israels alter Gott.

Zur Übersetzung: Zeile 4 „schwere Fracht" und Zeile 10 „aus der Nacht" ist Zusatz.

MEIN KÖNIG / יפעת מלכי תרא ותגל

Brody-Albrecht 106f.

Weil aber Gott die Welt verjüngen wird, so ist er selber der ewig junge. So sieht ihn das Volk mit Schrift und Deute, „in schwarzen Locken am Tag der Schlacht"; so singt in dem Jubelgeschmetter dieses Hymnus – viersilbige Zeilen und

je als Strophenschlußfanfare eine fünfsilbige – der Dichter das Erscheinen und Offenbarwerden der Schönheit seines Königs.

Denn dies ist Quelle zugleich und Mündung alles jüdischen Messiasglaubens: daß schließlich doch Gott selbst der Erlöser ist, „er selbst und kein andrer"; mag auch zwischen Quelle und Mündung der Strom der Hoffnung auf seinen Wogen den davidischen König tragen, ja in seiner letzten Verbreiterung das ganze, leidende und verherrlichte, Volk. Das alles könnte noch Mythologie sein, und weil auf die Zukunft gerichtete, darum zwar unkontrollierbarer, aber um nichts besser als eine an Vergangenes geheftete, – ohne jenes, ohne die nie verlernte Übertragung aller messianischen Erwartungen auf den einzig gewissen „König, Helfer, Heiland, Schild".

Der selbst ist es jetzt, der – erste Strophe – die Fahne der Erlösung erheben wird, der – zweite – die Strafverkündung der Propheten an Babel vollstreckt und – dritte – den Frohboten des nahenden Heils zur andern Stadt, nach Jerusalem, entsendet. Derselbe, der – Schlußstrophe – in der ursprünglichen Licht- und Lichterspende an die Schöpfung Zeichen und Bürgschaft aller künftigen Erlösung, wie sie in diesen „Lichtgesängen" des Frühgebets herangerufen wird, gab. Das „Steh auf, sei licht!" der messianischen Frohbotschaft (Jes. 60, 1) wird zur Erneuerung des „Werde Licht!"-Worts der ersten Schöpfung.

Dazwischen, zwischen den lichtrufenden Gottesworten vom Anfang und vom Ende der Tage, steht der Mensch. Er wird nicht vergessen über der Gotteskraft; ja es ist der ganze Sinn des Messiasglaubens, daß er nicht vergessen wird. Denn der Messias, dessen heerumwogten Königseinzug der Frohbote schauen heißt, ist ja ganz Mensch. So sehr Mensch, obwohl doch Sohn, heute gezeugter (Ps. 2, 7), daß sein vom Vater selbst ihm erspähter „Lichtpfad" nur ein Pfad zum Licht sein kann: Das Leben Davids wird (2. Sam. 11 – 19) grade in dieser seiner Umkehr aus Schuld, Blindheit, Frevel durch die Gottesbuße der schmerzlichsten Haus- und Thronkämpfe hin zu dem Wendetag der Rückeinholung über die Jordanfurt bei Gilgal (19, 41), der dem Gedemütigten und eben jetzt (19, 22) zum ersten und einzigen Male in seiner Geschichte als Messias Angesprochenen das Bewußtsein bringt, nun endlich in Wahrheit „König über Israel" (19, 23) zu sein, und aus diesem Bewußtsein der göttlichen Vergebung die Kraft, seinem größten Feind, in dessen Flüchen sich ihm der Gottesfluch verkörpert hatte, zu vergeben – dies Leben wird grade in dieser ganz menschlichen Umkehr vorbildhaft für den König Messias. Denn mag der nun

auf einem Esel reiten oder kommen mit den Wolken des Himmels, und mag er als ein ungekannter Bettler seiner Stunde harren oder in von Elia selber gehüteter Höhle, dies Ein und Doppelte ist Wissen, gewiß über alle Weissagung und Deutung: der Mensch in und aus seinen Sünden, und anders nicht, zum Werkgenoß Gottes berufen und Gott selbst der wahre und einzige Erlöser.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 1: Die Schönheit meines Königs / erscheine und werde offenbar, Zeile 3b: und den Vertreiber vertreibe er, – Strophe 2, Zeile 1f.: Siehe, er macht / die Stadt (Jes. 25, 2) zum Steinhaufen. // Plötzlich kommt ein Bote / zu lesen die Lese! – Strophe 4, Zeile 1: . . . von Licht, Zeile 3: Löschte aus seine Frevel, / da kehrte er um zu seinem Herrn.

AUS DEM ELEND / יעבור עלי רצונך

Luz., Div. Nr. 21. Harkavy I 57. Brody-Wiener 169.

Die Einzigartigkeit des Volkes, die, wo man sie zur Haustür des Verstandes hinauszuweisen sucht, durch die Hintertür des Gefühls in den Paroxysmen des Judenhasses (der nie tollere Formen angenommen hat als in den 120 Jahren, wo man den Juden für ganz normal zu erklären suchte) sich wieder Einlaß ertrotzt, – diese Einzigartigkeit besteht darin, daß dies Volk sich selber ebenso sieht, wie es von draußen gesehen wird. Eine ganze Welt nennt den jüdischen Stamm verworfen und auserwählt; und er selber, statt den Worten der andren eigene entgegenzustellen, bestätigt sie. Nur daß das Ding von außen die Form eines äußerlichen Zusammenhangs, eines Außer- und also im Geschichtlichen Hintereinanders annimmt, während von innen hier eine innere Untrennbarkeit erlebt wird und die Gefäße des Fluchs und des Segens miteinander derart kommunizieren, daß dieses nur überlaufen kann, wenn auch jenes randvoll ist.

Zur Übersetzung: Zeile 10: „Und ich bin doch der Setzling deiner Rechten!" – Zeile 12: „ . . . von deiner Himmelswohnung!"

AN DEN LÖSER / יונה נשאתה על כנפי נשרים

Luz., Div. Nr. 74. Harkavy I 64ff. Brody-Albrecht 112f.

Dieser düstere Gesang ist in den Ländern des polnischen Ritus als Erlösungshymnus in die Liturgie des letzten Sabbats der Trauerzeit zwischen dem Befreiungs-

und Offenbarungsfest aufgenommen. Er verdankt das seinem Refrain, der wörtlich, wenn auch mit Sinnverschiebung, dem Buch Ruth (4, 4) entnommen ist, das an dem unmittelbar auf diesen Sabbat folgenden Fest gelesen wird. Oder eigentlich noch nicht einmal mit Sinnverschiebung; denn der Notschrei des Volks nach seinem einzigen Erlöser ist ja nicht weniger ernst und unmittelbar und wirklich gemeint als das Wort des Boas an den einlösungspflichtigen nächsten Verwandten der Ruth; der Ernst und die Gewichtigkeit des Rechtsbegriffs beschwert und bindet auch den jüdischen Begriff der Erlösung, der gar nichts Himmelblaues hat, oder nur das Himmelblau eines schönen Sommertages, das sich über einer grünen Erde wölbt.

In der Form gehört der Hymnus zu den metrisch ungebundenen; eine gewisse Bindung entsteht dann im Original doch, dadurch daß die meisten Halbverse nur zwei Worte enthalten, also zwei hauptbetonte Silben. Durch die Reimgruppierung kommt eine weitere, aber gleichfalls nicht so streng wie sonst durchgeführte Bindung hinzu. Wortspiele, entlegene Bibelanspielungen verklammern dann das äußerlich lockerere Gebilde von innen, so daß schließlich eine gewisse Annäherung an die „Piutim" des andern, älteren und jüngeren, Zweigs unsrer Dichtung, an die italienisch-polnisch-deutsche Schule, die von dem großen Namen Kalir ausgegangen ist, entsteht. Jedenfalls haben die Gedichte dieser Art für den überlieferungsheimischen Juden von heute etwas weniger Fremdes als die metrisch strengen, die den eigentlichen Ruhm der spanischen Schule ausmachen.

Der düstere Grundton des vorliegenden Gedichts wird wesentlich mitbestimmt durch den Umstand, daß das Schriftwort, mit dem jede Strophe schließt und mit dem also der Refrain reimt, diesen Reim entweder aus dem Wort für Grab und Unterwelt oder aus, diesem Worte gleichklingenden, Formen des Worts „bitten" gewinnt. So steigt der Ruf nach Erlösung hier wirklich aus Grabestiefen.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 6: Doch sie im Verborgnen — ...; Zeile 7: statt Feinds: des Sohns Dischans und Dischons (1. M. 36, 20). — Strophe 2, Zeile 2: Dem Missa und Schamma (1. M. 36, 17) . . . sie; Zeile 3f.: „Freier" sowie „Weih" und „Geweih" sind Zusätze; Zeile 5f.: Mein Zelt: ein Götzentempel für Ahalibama (1. M. 36, 41)! Und Ahaliba (Hes. 23, 4) was kann sie noch hoffen und wieviel! — Strophe 5, Zeile 4: . . . in meine Wohnung und mein innerstes Heiligtum.

EXKURS: EIN SPRACHKUNSTSTÜCK / קוראים בלבב שלם

Luz., Div. Nr. 76. Harkavy I 67f. Brody III 63.

Flehen ihr aus Herzen heiß
Sollt, daß Salem selig heiß'.

Jahre schrie und Leiden trug
Zwischen Schlangengift und -trug,
Weide fand nicht, Lager schlug
Nie ich. Mir dein Mitleid leih's,
Weh mein Weh weg traumgleich leis.

Herr, den Schritt mir feste du,
Neu bau meine Feste du,
Feinds Volk, mir zum Feste, du
Rächer, deine Seihe seih's,
Und mein Kleinod, mein neu sei's.

Und in Acht in Nacht und Grau
Hab ich meine Dränger, grau
Mich. Zurecht, wer Bildwerk trau',
Weis! womit er groß sich weiß,
Weiß erglühnden Flammen weih's.

Dein Volk reiß aus Todes Tor.
Schon fragts nicht, ein blöder Tor,
Wann der Heilstag komm', des Glor
Hungernd Herz mit Wonne speis'.
Aus ob seiner Schuld nicht spei's.

Als Panier dein Heil uns führ',
Dein Volk – samml' es für und für.
O daß neu hernieder führ',
Der den Feind in Dunkel reiß',
Neu auf Zion pflanz' das Reis.

Was in vielen dieser Gedichte gelegentlich hervorbricht – grade im vorhergehenden Hymnus „An den Löser" sehr stark –, davon wird dies Stück ganz und gar beherrscht: von der Freude am Wortspiel, genauer an dem gleichen Klang bei

verschiedener Bedeutung. Es ist zum Verwundern, daß eine solche Künstelei nicht viel abscheulicher ausgefallen ist; man kann diesem Gedicht eine gewisse Grazie, ja an einigen Stellen sogar Schönheit nicht absprechen. Aber eben weil es nur konzentriert eine Erscheinung zeigt, die in geringerer Konzentration Jehuda Halevis und der andern Spanier Dichtung überall durchzieht, so sei hier die Frage aufgeworfen, welches Verhältnis dieser Dichter zur Sprache einem für unser Gefühl so undichterischen Verhalten zugrunde liegt.

Die Dichtung der Spanier ist recht eigentlich, was man klassizistisch nennt. An ihrer Wiege saß – die Grammatik. Im Gegensatz zu der Dichtung Kalirs hat sie zu ihrem Entstehen das Entstehen einer wissenschaftlichen Grammatik der hebräischen Sprache abgewartet. Sie stellt sich unter das Gesetz der Sprachrichtigkeit. Von Kalirs stürmisch barockem Schalten mit den Möglichkeiten der Sprache, von diesem kühnen Schöpfertum, dem alles Sprachmögliche für erlaubt gilt, hat sie nichts. Sie erlaubt sich nur das Sprachwirkliche, nur das – in der Schrift Belegbare. Denn sowohl jenes Schöpfertum wie dieser Klassizismus sind beide doch etwas sehr andres als sie in einer lebendiggesprochenen Sprache wären. Die „Schrift", nicht die „Sprache" ist hier die Norm, die jene Kühnheiten überspringen und in die sich diese ehrfürchtige Scheu bannt. Es sind also feste, nicht wie bei einer mündlichen Sprache elastische Grenzen, die dort übertreten, hier geachtet werden.

Die Starrheit der Grenzen treibt ganz von selber einen viel barockeren Barock und einen viel klassizistischeren Klassizismus hervor, als er bei einer lebenden Sprache, wo jede Kühnheit doch gelegentliche Vorgänger hat und der Wille zur Ehrfurcht ein praktisch unbegrenztes Feld der Gelegenheiten, überhaupt möglich ist. Wer, wie die Spanier, zum ehrfürchtigen Verharren innerhalb der Grenze entschlossen ist, wird den begrenzten Bereich, den er sein eigen nennt, durchpflügen, bis kein Fleckchen unfruchtbaren Bodens übrig ist. Das Mittel dazu ist die junge Wissenschaft der Grammatik.

Sie ist ungeschieden zunächst von dem, was wir Lexikographie nennen würden. Ja, sie fühlt sich selber in diesen Frühzeiten als eine lexikographische Hilfswissenschaft. Den Wort-Sinn der Schrift gilt es ja zu ergründen. Und das verwunderliche Phänomen – verwunderlich gewiß nur für eine rationalistische Sprachauffassung, die in der Sprache ein Mittel sieht und folgerecht in den Worten Zeichen (aber alle primitive Sprachwissenschaft ist so rationalistisch) –, das verwunderliche Phä-

nomen also, daß klanggleiche Worte höchst ungeschickterweise verschiedene Bedeutungen haben können, wird durch Grammatik zu einem Teil wenigstens aufgehellt. So wird der Wortschatz der Schrift auseinandergebreitet und damit erst vor dem betrachtenden Auge ausgebreitet. Die Dichter aber vollziehen nun die Aneignung dieses Reichtums, indem sie aufs neue frei mit ihm schalten und etwa ein Wort, das in der Schrift zufällig nur einmal vorkommt und das man also „kaum kennt", in unbefangenen Gebrauch nehmen. Der ganze Reichtum dieses Sprachschatzes, den die vierundzwanzig Bücher, die allein von der althebräischen Literatur gerettet sind, umschließen, ist dem Volk erst durch diese spanische Dichtung ganz bewußter Besitz geworden und wird es noch heut jedem, der sich der Führung dieser Meister anvertraut, die in dem Museum der Bibel dauernd die Kostbarkeiten neu ordnet, bald dieses, bald jenes Stück ins rechte Licht rückt und so das Ganze vor musealer Erstarrung bewahrt. Das ist der nationalhistorische Sinn des gewiß kindschen Spiels, wie es dies Gedicht treibt.

Zur Übersetzung: Ich gebe bei diesem Gedicht nur die wirklichen Abweichungen vom Sinn an, da sich die Notwendigkeit abweichender Formulierung bei den zahlreichen Wortspielen ja von selbst versteht. Strophe 1, Zeile 4f.: Nie die Herde, die im Korn fett wird und wenn er ihr Gefängnis wendet wie einen Traum. Strophe 3, Zeile 4f.: ... sie selbst laß in Dunkel gehen und brate sie an den Kohlen des Bildes.

AUFBLICK / ימין עזך אל ויד עזרך

Luz., Div. Nr. 17. Harkavy II 5. Brody III 150.

Man hat oft gefragt, weshalb das jüdische Volk sich durch alle Nöte hindurch erhalten habe, und viele mehr oder weniger kluge, also mehr oder weniger dumme Antworten darauf gegeben. Den wahren Grund, der eben keinen Plural von „Gründen" leidet, kann dies Gedicht lehren. Es beginnt mit dem Schrei aus einem Abgrund der Not, der so tief ist, daß der Angerufene, Angeschrieene zuerst nur – angeschrieen, angezweifelt, angelästert werden kann. Und in diesem Schrei des Zweifels und der Lästerung, die über alle biblischen Vorbilder hinausgehn, weil sie genährt sind von den Giftsäften einer zweifelnden und lästernden Philosophie, – noch fast in diesem Schrei erkennt das Auge in dem Angeschrieenen den, um den die Sterne kreisen, und bekennt der Mund aufatmend die Macht des, der den

Heeren der Himmel gebietet, und versinkt das Herz entzückt in das Anschaun der göttlichen Herrlichkeit – und hat aller Not vergessen.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

JUNGFRAU ISRAELS SABBAT / יקר יום שבת תגדיל

Luz., Div. Nr. 79. Harkavy II 11f.

Auf Erden ummauert der Sabbat den „Bund von Frieden und Leben", in dessen Weihbezirk sich das Volk aus der Welt der Völker flüchtet. Die Scheidung, die in der letzten Minute des Ruhetages als sein Wesen ausgesprochen wird, ist die gleiche, die schon der erste Schöpfungsmorgen in die Welt gebracht – zwischen Licht und Finsternis – und die dann von der Offenbarung zunächst erneuert und vertieft wurde: zwischen Heilig und Profan, zwischen Israel und den Völkern. In diese Scheidung versenkt sich das Sabbatlied – mit allem Feuer, mit aller Leidenschaft, aber auch mit aller Eifersucht, die jeder Liebe, und gar einer so umhöhnten, umgeiferten Liebe, eignen. Es sieht ja in diesem Lied geradezu so aus, als wäre nicht der Bund von Frieden und Leben der Sinn des Sabbats, sondern die Scheidung zwischen Israel und den Völkern, die sich aus jenem Bund ergibt. Man hat diese Gesinnung Ressentiment genannt; das ist sie doch nicht. Zum Ressentiment würde gehören, daß die Ablehnung das Zentrale wäre, und nicht bloß eine peripherische – wirklich peripherische! – Folge. Die innere Seligkeit des Besitzes der Wahrheit, des Anrechts auf den königlichen Segen des Tages, den Gott, wie es in Anlehnung an den großen am Vorabend gesagten Weihspruch des Tages heißt, vor allen andern festlichen Berufungen zur Heiligkeit gebot (3. M. 23,3), ja der von der Schöpfung selber urspringt, endlich der priesterlichen Verpflichtung des ganzen Volks (2. M. 19,6) – all dieser innere Reichtum ist so groß und erfüllend, daß alle Stachligkeit nach außen nie so stachlig sein kann wie jene Seligkeit selig.

Und freilich – wenn die Lesart richtig ist, die für die Schlußzeile zu vermuten die Übersetzung unter Vernachlässigung der unmittelbar zugrundeliegenden Stelle Hesekiel 36, 23 im Anschluß an die Aufforderung des Psalmisten an „alle Heiden", den Herrn zu loben (117, 1), und Stellen wie Maleachi 1, 11, gewagt hat, dann öffnet sich auch hier der Blick ins Freie, den der andre Sabbatausgangsspruch eröffnet, der zum Unterschied von dem anfangs angeführten nicht den Sabbat vom Werktag, sondern die Weihe des Sabbats von der, geringeren, des Feiertags zu

scheiden bestimmt ist. Da werden auch alle die Scheidungen genannt, die am Sabbatausgang sonst genannt werden – zwischen Heilig und Profan, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Israel und den Völkern, zwischen Sabbat und Werktag –, aber dann in dem siegelnden Schlußsatz wird der Gott gelobt, der scheidet zwischen – Heilig und Heilig.

Die Schlußzeilen sind nämlich in folgender Form überliefert: In Levis Lager sei denn geweiht, schmähn dich die Heiden. An sich ist gegen diesen Text nichts zu sagen; er beruht auf der genannten Hesekielstelle und fällt nicht aus dem Gedicht heraus. Die in der Übersetzung zugrundegelegte Fassung ist nur möglich. Das ist sie aber durchaus. Beide Fassungen unterscheiden sich ja nur in einem Buchstaben, und zwar in dem leichtverwechselbarsten Buchstaben. Die kleine Abweichung vom zugrunde liegenden Schriftwort konnte vom Dichter grade als ein Reiz empfunden werden; als Beweis, daß so etwas vorkommt, sei das Verhältnis von Gabirols Gedicht Nr. 57 der Bialikschen Ausgabe, 20ter Zweizeiler, zu Ri 1, 1, wo das Spiel sogar mit den gleichen Wortwurzeln wie hier geschieht, angeführt. Und daß die innere Disposition für ein Hereinziehen der Heiden vorhanden ist, versteht sich bei dem Verfasser des Buches Kusari; das zwar in aller Schärfe den Vorrang Israels auch für die Zukunft festhält, aber eben doch in seinem ganzen Inhalt eine Missionsschrift ist – freilich eine jüdische, die also so wenig ein inneres wie ein äußeres coge intrare kennt, sondern ohne solch gewaltsames Heranholen nur dem aus eigenem weltgeschichtlichem Antrieb Anklopfenden das Tor öffnet und seinem Fragen die Antwort eigentlich nicht sagt, sei es auch nur mit einem „so sind wir“, sondern im Grunde nur, mit einem „sieh her“, zeigt.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 5: Gespött Kedars (1. M. 25, 13) und Dischons (1. M. 36, 20 u. a.) – . . . Strophe 2, Zeile 7f.: Frucht seines Gebots ist ein Lebensbaum; in seinem Schatten leben wir unter den Heiden. – Strophe 3, Zeile 2: . . . in ihrer Hand zum Stab! – Strophe 4, Zeile 7f.: vgl. das in der Anmerkung Gesagte.

HEIM / צאן אבדות בגלות להר

Luz., Div. Nr. 77. Harkavy I 69. Brody-Albrecht 118f.

Die Stunde des Sabbatausgangs ist die kritische Stunde des jüdischen Daseins. In den Sabbat hat sich alles, was dies Leben von Vollendung wissen und vorwegnehmen kann, zusammengedrängt; nun droht der jähe Sturz von der in fünfund-

zwanzigstündigem Aufstieg erreichten Höhe unmittelbar in den Abgrund des Werktags. So sammelt sich grade in den letzten Stunden mit ihrer „Dritten Mahlzeit“ eine Erregung, die von messianischer Sehnsucht und Exilsverzweiflung gleichmäßig getragen wird. Und Elia der Prophet, dessen Wiederkehr als des Vorboten des Messias das letzte Wort der biblischen Prophetie (Mal. 3, 23) war, er ist in diesen Stunden zugegen – wie ein Abwesender zugegen ist, um den alle Gedanken und Worte eines Menschenkreises sich bewegen.

Diese Stimmung ist in dem Lied, das dabei mit keinem Wort den Sabbatausgang selber und nur je einmal, zu Anfang, Elias und Messias erwähnt, verdichtet. Schon in dem Rhythmus der einzelnen Zeile, die aus einer breiten, gewissermaßen anschaulichen ersten Hälfte jedesmal in das kurze Aufstöhnen der zweiten Hälfte mündet; stärker noch in der Ausbildung, die dieser Rhythmus in den Gürtelzeilen erfährt, wo jene zweite Hälfte nicht bloß rhythmisch, sondern auch in ihrem sprachlichen Inhalt zum eintönig bittenden, drängenden Schrei wird: laß, o laß, o laß ...

Zur Übersetzung: Vorstrophe, Zeile 1 und 2: „... bring zur Ruh'. Führ sie durch Elias und Mes- / sias du.“ – Strophe 1, Zeile 2: „Wenn der Retter sich Bußfertgen / offenbart.“ – Strophe 2, Zeile 4: „Tu ein Wunder! meinen Stecken / laß erblühn.“ Zeile 5: „... und all mein Tuen / laß gedeihn.“ – Strophe 3, Zeile 1: „... aus Dürre“, aber ebenfalls ein antithetisches Wortspiel mit „Zion“. Zeile 5: Brüllnde See, die schon mich deckte, / laß sie ruhn.“

DIE ELIAWUNDER / אותותינו התמהמהו איה אלהי אליהו

Luz., Div. Nr. 80. Harkavy II 13f.

Dies ist ein solches Eliaslied, wie es in der Stunde des Sabbatausgangs gesagt wird. Eine ganz volkstümlich schlichte Aufreihung der Wundertaten des großen „Tisbiten“ (1 Kön. 17, 1 u. a.), die nur durch den Reimklang immer wieder an die, aus dem kühnen Erbantritt des Nachfolgers Elisa (2 Kön. 2, 14) umgestimmte, klagende Frage des Anfangs, in der jener Reim – im Original der Name Elias selber – seine Heimat hat, erinnert. Bis am Schluß das verzweifelte Wo des Anfangs sich in ein hoffendes Wann verwandelt – eine Frage jenes wie dieses, aber jenes ein fragendes Umhergreifen in die Finsternis, dieses ein Hineilen nach dem fernen, doch gewissen Licht.

Denn die Wunder bleiben stets aus, wenn ein Wo sie sucht. Sie wollen mit Wann beschworen werden.

Zur Übersetzung: Strophe 2, Zeile 4: Im Original noch die Ortsangabe des Wunders: der Berg Karmel. — Strophe 3, Zeile 4: „den ihr wißt" ist Zusatz. — Strophe 7, Zeile 4: Das Werk Gottes, denn es ist gewaltig!

DER JUDE / יריבוני בך הלכי השכים

Harkavy II 31. Brody II 268.

Ein Nachklang der prophetischen Polemik. Die Ewigkeit des Volks äußert sich auch darin, daß nichts, was einmal aktuell war, seine Aktualität verliert. Das ewige Volk verewigt auch seine Gegner.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DIE VERHEISSUNG / יונות השחר שכם

Luz., Div. Nr. 75. Harkavy I 9f.

Ein Gespräch zwischen Gott und seinen verjagten Tauben, wie Israel im Anschluß an Stellen wie Hl. 2, 14. 5, 2. 5, 12. 6, 9 und Ps. 56, 1 und 68, 14, Jes. 60, 8, Hes. 7, 16, Hos. 7, 11 heißt. Es ist, hier wie anderswo, mehr ein Heißen als ein eigentliches gleichnishaftes Sein. Das Gleichnis zerrinnt dem Dichter gradezu unter den Händen; zu Beginn der dritten Strophe stimmt das Volk den Sehnsuchtsruf des Psalms (55, 7) an, der doch grade in Taubenmund ganz unmöglich wäre; und von da ab ist das Gleichnis verlassen.

Das ist kein Mangel an dichterischer Kraft, die allerdings im Festhalten des Gleichnisses sich zeigen würde, sondern ein undichterisch-überdichterischer Wille, durch jedes Gleichnis, wie es der bildnerische Hang der Sprache immer wieder dem Sprecher in den Mund legt, immer wieder durchzustoßen in die bildlose Wahrheit der Prosa. Der biblische Stil ist poetisch nur wider Willen. Es ist die unadäquateste Betrachtungsweise etwa für die Psalmen, sie als „Poesie" zu nehmen. Es fehlt in dieser Atmosphäre grade das, was aller Kunst, auch der „wahrsten", bekenntnismäßigsten notwendig eignet: die Lust am Spiel, genauer an der Maske. Schlimm genug, daß das Wort selber, weil es eben nicht bloß das Wort dieses Augenblicks ist, sondern immer schon die Spuren vergangener Schicksale in seinem Gesicht trägt, immer schon etwas Maskenhaftes hat! so wird dieser Sprecher, dem es um Wahrhaftigkeit des Worts geht, sich nicht an das eine Wort binden, sondern es,

kaum gesagt, noch einmal anders sagen, – und so der Dichter dieses Kreises nicht an das einzelne Bild.

Eine scheinbare Ausnahme gibt es. Die Bilder des Königtums, der kindlichen, der bräutlichen und ehelichen Liebe stehen nicht unter diesem Gesetz des zu verlassenden Bildes. Der Grund ist, daß auch sie zwar Bilder sind, aber keine Abbilder, sondern Urbilder. Abbild ist hier vielmehr die innerweltliche Wirklichkeit dieser Verhältnisse, die wir nur in Mischungen und Trübungen kennen und deren reine Gestalt nur in der gott-menschlichen Beziehung offenbar wird. Nur vor Gott kniet ganz reine Huldigung, nur in Gott ruht ganz reines Vertrauen, nur zu Gott klagt ganz reine Sehnsucht, nur Gott dankt ganz reiner Dank.

Das Taubengleichnis ergibt sich hier, weil der Grundton des ganzen Gedichts – und der Quell seiner Gürtelreime – die Verheißung der „Ruhe" ist. Ruhe in der Heimat, die jetzt gemäß der mosaischen Prophezeiung (3. M. 26, 34. 43) brach liegt, um die von ihren Bewohnern versäumten Sabbatjahre nachzuholen, und über deren endzeitlich erneuerten Boden einst wieder die „sieben Hirten und acht Könige", deren Wiederkehr der Prophet (Micha 5, 4) geweissagt hat und das Volksbewußtsein im Anschluß an die talmudische Deutung des Prophetenworts erwartet, schreiten werden. Ruhe, der sich die Vertriebenen zwar nicht durch ihr Verhalten zueinander, aber, wie es in tiefer Erkenntnis jüdischen Wesens heißt, durch ihr Verhalten zu Gott würdig gemacht haben, durch die unermüdliche Hut der Hoffnung, die einst auch die jetzt verborgene Liebe des Vaters zu seinen Kindern neu zu stürmischer Gewalt erwecken muß. Das dritte Exil hat die Leiden der beiden ersten, des ägyptischen und des babylonischen, in sich gesammelt, aber auch die Verheißung versammelt in sich die Kraft des Gesetzes und der Propheten. Die Gewalt der letzten Strophen übersteigt die Gewalt auch des biblischen Worts, wie das Leiden der Gegenwart die Leiden der Vergangenheit, schon weil es gegenwärtig ist. Die biblischen Verheißungen sind nämlich allesamt rein zukünftig, sie haben zur Folie die Drohung; so sind sie einstimmig-göttlich und enthalten die, immer zweistimmige, Gegenwart nur in der Form der Bedingung – „wenn ihr . . ., dann . . .". Hier aber ist die volle zweistimmig-gottmenschliche Wirklichkeit da, und die Verheißung leuchtet, nicht als ein bedingtes Entweder-Oder, sondern als ein strahlendes Ja in die Nacht der schon, in der andern Stimme, gegenwärtigen Klage und Reue und Umkehr. So ist der Augenblick nahe herbeigekommen.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 6: Gebiet von Tiberias und Janocha

(Jos. 16, 6f.). – Strophe 3, Zeile 6: läßt er erstehn Sieben und Acht (vgl. Anmerkung). – Strophe 4, Zeile 7: Auf dem Heilscherub reit ich. – Strophe 5, Zeile 1: Ists euch zu wenig . . .

FEINDESLIEBE / מאז מעון האהבה היית

Luz., Div. Nr. 58. Harkavy I 61. Brody-Wiener 169.

Man wird dem „Liebet eure Feinde" der Bergpredigt so wenig wie andern großen Wirklichkeiten gerecht, wenn man es als ethische Forderung, also unter dem Gesichtspunkt der Unwirklichkeit, ansieht. Die christliche Feindesliebe ist eine Wirklichkeit, wo sie – nichts andres sein kann. In diesen Stand des Nichtanderskönnens tritt sie da, wo die Kirche oder der Einzelne dem Urgebot des Christentums folgen: zu missionieren. Die Feindesliebe wird da die stärkste Waffe der Weltbezwingung, der Feind geliebt als der künftige Bruder.

Jüdische Feindesliebe muß also wohl etwas ganz andres sein, wenn sie wirklich sein soll. Denn hier ist die Wirklichkeit nicht die einer mit den Gnaden des Siegens, sondern mit denen des Unterliegens begnadeten Gemeinschaft. So wird hier Feindesliebe an dem Punkt entstehn, den Jehuda Halevi in diesem Gedicht enthüllt. Denn um ein Enthüllen handelt es sich; das Wirkliche ist selten das unmittelbar Ausgesprochene; das Wort fällt, wenn es objektiv zu werden versucht, leicht in die Unwirklichkeit. So wird hier die objektive Wahrheit enthüllt, grade weil nur ganz subjektiv gesprochen wird. Der Jude liebt im Feind den Vollstrecker des göttlichen Gerichts, das, weil er es auf sich nimmt – und es bleibt ihm im Gegensatz zu allen andern Menschen nichts andres übrig, denn er als einziger hat nicht die Juden zur Verfügung, die daran schuld sind –, zu seinem eigenen wird. Die Liebe, mit der ein Mensch Gott liebt, wird zum Lebensgesetz aller Liebe, mit der er Menschen lieben kann, bis hinaus in das Extrem – aber gibt es für die Liebe ein Extrem? – der Feindesliebe. „Von eh warst Du der Liebe Himmelsveste."

Zur Übersetzung: Zeile 6: „denn den Erschlagnen hetzt er, den du schlugest." – Zeile 8: „ . . . verwarfst, wohl Ehre!"

LIEBESWUNDER / ייטב בעיניך נעים שירי ומיטב מהללי

Luz., Div. Nr. 26. Harkavy I 57. Brody-Wiener 170.

Es könnte bei diesem Gedicht wie übrigens auch, trotz der Schlußzeile, beim vorigen zweifelhaft erscheinen, ob sie mit Recht in dieser Abteilung stehen und

nicht vielmehr in die vorige gehören. Die Leidenssehnsucht in diesem ist so ungeheuer persönlich ausgesprochen, daß man es trotz des gewaltigen dritten Zweizeilers, der jenes tragende Bewußtsein des jüdischen Volks, noch in aller Verworfenheit erwählt zu sein, aussagt, schwer finden wird anzunehmen, Jehuda Halevi lasse hier das Volk sprechen. In dieser Formulierung aber steckt schon der ganze Irrtum. Der Dichter läßt nicht sprechen, er spricht. Er spricht nicht in der Maske des Volks, sondern aus dem Volk, dessen Glied er selber ist. Nur als Glied des Volks weiß er ursprünglich, was er weiß. Aber – und in diesem Aber kommt nun die Entschuldigung für jenen Irrtum und zugleich erst seine ganze Irrtümlichkeit – was er ursprünglich als Glied des Volkes erfahren hat, das ist er nun fähig, auch persönlich auf Rechnung der eigenen Seele zu erfahren. Es liegt in den echten Erfahrungen eine Kraft, sich fortzupflanzen und zu übertragen. Nicht in dem Sinne, als ob die erste Erfahrung zum Symbol für andere würde; sondern grade weil die erste Erfahrung kein Symbol ist, kann sie überspringen. Ein Symbol würde in seinem Kreise bleiben. Wo das jüdische Volk zum Symbol geworden ist, wie in der christlichen Welt, da erreicht es mit seiner symbolisierenden Kraft nur die Völker. Für den Juden selbst aber wird es nicht zum Symbol, und deswegen überträgt sich ihm alles, was er am Volk erfahren hat, auch ins Eigenleben der Seele. Es ist genau das gleiche wie mit dem Überspringen der Liebe zu Gott in die Liebe zu den Menschen. Wer diese Dinge einmal begriffen hat, wird sehr vorsichtig in religionsgeschichtlichen Konstruktionen werden und wird nicht mehr wagen, auf den literarischen Befund hin – „Literatur ist das Fragment der Fragmente" – Jeremia eine „persönliche Frömmigkeit" zuzuschreiben, die der „in seiner Religiosität ganz politisch orientierte" Jesaja „noch" nicht gehabt habe. Und eine Preisaufgabe über „das Ich in den Psalmen" wird er nicht mehr stellen, selbst wenn er die theologische Fakultät einer preußischen Universität ist.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

ZÜRNENDE LIEBE / ידידי השכחת חנותך בבין שדי

Luz., Div. Nr. 11. Harkavy I *55.* Brody III 4. Brody-Wiener 169f.

Die Wirklichkeit der Liebe zwischen Gott und Israel, wie sie die Propheten, das Hohelied und der Midrasch ausgesagt haben, zeigt sich darin, daß sie nicht ihr Ende darin fand, daß sie ausgesprochen wurde, wie eine „Dichterliebe" ihr Ende

findet in dem Gedicht, das sie aussagt. Sondern diese Liebe geht in unausschöpfbarer Wirklichkeit weiter durch die Zeit. So werden wir in diesem Gedicht für den Morgengottesdienst des ohnehin vom Hohen Lied begleiteten Befreiungsfests hineingerissen in einen Ausbruch der verlassenen, ein Jahrtausend schon ins Elend der Fremde verstoßenen Geliebten, wie ihn jene klassischen Zeugnisse dieser Liebe einfach schon deshalb nicht kennen, weil damals, am Beginn des Jahrtausends, zu einem so furchtbaren Ausbruch noch kein Grund war. Es ist kein Ton von Bußstimmung in diesen Worten, nur die rechtende Entrüstung über die Treulosigkeit des Geliebten, dem sie alles geopfert hat. Die Geschichte zweier Jahrtausende, vom Sinai über Perser, Griechen, Römer bis hin zum Islam der Gegenwart, drängt sich in den Vorwürfen der drei mittleren Zweizeiler auf einer Zeugenbank zusammen. Und dann kommt der Aufschrei, den man dem Ohr kaum zu glauben wagt, wo Israel als der eine Mensch sich vor dem einen Gott aufreckt und Gottes Allmacht an die Erlösung, die er ihm, Israel, schuldig ist, bindet. Denn es gibt keinen andern noch, der auf ihn harrt, es darf keinen andern geben, die Gewalt der Liebe duldet kein Draußen; was ist, ist in ihr; was nicht in ihr ist, ist nicht.

Jüdisch? Nein, denn alle Liebe vergißt in der Liebe, daß es noch ein Jenseits der Liebe, ein Es neben Mir und Dir gibt. Jüdisch? O ja, denn die Kraft, diese Wahrheit auszusprechen, ist dem Menschen nur gegeben, seit und weil es — den Juden gibt.

Zur Übersetzung: Zeile 4: „und Seïr und Parans Berg und Sinai und Sin, zeugt mir." — Zeile 8: „gequält unter Perserjoch, / gestählt in hellen'scher Glut."

TRAUMGESICHT / יאירון כוכבי נשפי

Luz., Div. Nr. 37. Harkavy II 6.

Ein Traumgesicht der Tochter Zion, der ewig jungen, nimmer alten, deren Jugend schon ein früchtereicher Herbst war und der deshalb die Erneuerung allzeit in der Gestalt der Wiederkehr nahen darf. Wiederkehr des jugendlichen Herbsts, Wiederkehr des jugendlichen Schmucks, Wiederkehr der jugendlichen Einung, die zugleich mit dem Geliebten und an ihm und in ihr geschah. Aber jenes eine Wiederkehr zu ihr und dieses — selbst im Traum noch — eine Wiederkehr, die ihr, ihr selber obliegt.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

TREUE / יודעי הפיצני ימי עני

Brody III 20f.

Das jüdische Urwort, aus dem die Welt sich den Glauben gewonnen hat, bedeutet eigentlich Treue; es ist ein Wort der Gegenseitigkeit. Diese Gegenseitigkeit ist stets über dem jüdischen Begriff des Verhältnisses von Gott und Mensch geblieben; sie hat die fremdem Auge unbegreiflichsten Formen angenommen; der alte Eisenmenger, der sich von seinen modernen Nachfahren und Abschreibern dadurch unterscheidet, daß er sich immerhin um die Sache, die er „entdecken“ wollte, redliche Mühe gegeben hat, stellt unter der Überschrift „Welche abscheulichen und lästerlichen Vorstellungen die Juden von Gottvater haben“ eine viele Seiten füllende Reihe von haggadischen Stellen zusammen, von denen eine immer herrlicher als die andre ist.

Wohl eine dieser Stellen schwebt dem Dichter bei dem gewaltigen Schlusse dieses Zwiegesprächs vor, das schon die Klage selber fast überdeckt mit dem Stolz dessen, der sich für besser halten darf als seine Dränger, deren Ende ihm überdies aus dem von Daniel (8, 13f.) vernommenen engelischen Gespräch gewiß ist, und mit der Süßigkeit des Hohen Lieds: nämlich die berühmte Frage des Talmud, was denn in Gottes Gebetskapseln steht; denn auch Gott legt Gebetriemen, wie der Mensch es zum Zeichen seiner Gottesliebe – im „Buch der Liebe“ verzeichnet Maimonides in seinem großen Codex die Bestimmungen über ihre Beschaffenheit und ihr Anlegen – tut. In den Gebetskapseln des Menschen steht das Gotteseinzigkeitsbekenntnis mit dem anschließenden Gebot der Gottesliebe (5. M. 6, 4ff.), – was aber steht in denen, die Gott „legt“? „Und wer ist wie dein Volk Israel, ein einziger Stamm auf Erden?“ (1. Chr. 17, 21). Dem Bekenntnis des Menschen zum einzigen Gott hallt das Bekenntnis Gottes zum einzigen Volk wider, zu dem Volk, dem die Schicksale der Väter, Isaaks Opferbereitschaft, Jakobs Listen und Leiden um die Erstgeburt, Abrahams Gottesfreundschaft, zu Zügen in seinem dreitausendjährigen Antlitz geworden sind.

Zur Übersetzung: Strophe 2, Zeile 4f.: Hagars, Moabs und Ammons Sohn, / verachtend das Wort des „Heiligen“ und des „Unbekannten“ (Dan. 8, 13f.) – Strophe 3, Zeile 2: „Pflücken dort Narden und Lilien.“ Zeile 6f.: „Und die Geliebte / führ zurück in meine Wohnstatt.“ – Strophe 4, Zeile 2: „Denn ich habe dich mit keinem andern Volk vertauscht.“

LIEBESTROST / מה לאחותי כי חשבה

Sachs 38f. Harkavy II 29f. Brody-Wiener 160.

Ein Gespräch zwischen Gott und Israel, der „Schwester-Braut" des Hohen Lieds (4, 9. 11. 12; 5, 1. 2), das denn auch auf die berühmten Worte von der Liebe mit all seinen Gürtelreimen von Anfang an lossteuert. Es beginnt mit Trost, dem – zweite und dritte Strophe – untröstliche Verzweiflung antwortet, worauf der Trost in verstärkten Tönen wieder einsetzt und, die vierte Strophe lang, sehr göttlich, dann – Schlußstrophe – sehr menschlich spricht und so in das menschlichst-göttlichste der Worte mündet.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 6: „... schon nahet sie." – Strophe 2, Zeile 4: „...: Frucht eß ich meines Tuns." Zeile 5: „der Witwenschaft" ist Zusatz. – Strophe 3, Zeile 3: „ . . . wie wird sie nicht befreit?" – Strophe 4, Zeile 2f.: „Ich bringe zurück Ehre zu meinem Lager / Ich rotte den Fremden aus dem Erbe meines Sohnes."

WIEDERFINDEN / מה אתנה בכפר עפר שארח

Luz., Div. Nr. 69. Harkavy I 72ff.

In diesem ganz menschlich-süßen Liebesgespräch, in dem der Liebste mit dem Kosenamen der weltlichen Liebesdichtung gerufen wird („Wie kann ich meinem Friedel . . ." könnte man den Anfang übersetzen), wird der zukünftige Augenblick des Wiederfindens traumhaft vorweggenommen. Alles heut Vergangene und heut Gegenwärtige und heut noch Zukünftige ist da auf der einen Ebene der Vergangenheit vereinigt und wird als solches Vergangenes im vertrauten „Weißt du noch?", „Gedenkt es dich?", „Vorm Jahr um diese Zeit" des Liebesgesprächs vergegenwärtigt: die Liebe Abrahams, die Psalmlieder Israels, Jesajas (40, 2) Verheißung der Erlösung nach verbüßter zwiefacher Strafe, das Buch des göttlichen Gerichts, Spott und Entweihung der trüben Gegenwart, die Verheißung des bleibenden Rests (Jes. 10, 20f. u. a.), die Zusicherung der Hilfe für den, der stille bleibt (Jes. 30, 15), das Grauen, das Gott durch den Mund des Propheten (Jes. 1, 14) vor Israels Opferfesten geäußert hatte, der Jubel des Bräutigams des Hohen Lieds (5, 1), der in seinen Garten kommt, und der Ruf der Braut, die ihn gleich einem Hirsch entfliehen sah (Hl. 8, 14) – das alles und noch mehr wird in der Wechselrede der „Liebenden sich wiederfindend" aufs neue holde, vom Zittern der ersten frohen Ahnung bis zum Jubel der endlichen Erfüllung schwellende Gegenwart.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 9f.: „So denk ich meinen Kindern / des Terachsohnes Lieb'". – Strophe 2, Zeile 5: „Gedoppelt Maß der Strafe ..." – Strophe 3, Zeile 7–10: In Edoms Volk und Ephers / schrie ich heiß zu Dir / aus Kerkern Kummerstöhnen; / 's fiel des Weihhaupts Zier. – Strophe 4, Zeile 1f.: „Schweig! war's nicht zum Heil, daß / ich als Rest dich ließ". – Strophe 5, Zeile 3: „'s kam zu des Lobes Garten ..." Zeile 9f.: „Kehrt! Gottes Herrlichkeit ist / über dir entbrannt."

AUF / ישן ולבו ער

Brody III 67.

Kein Zwiegespräch mehr wie die letzten Gedichte des vorigen Teils, sondern nur noch einer spricht, der Eine. Also nicht mehr Gegenwart, sondern Zukunft, nicht mehr Drama, sondern Vision. Die Klage, die immer Ausdruck der Gegenwart ist, ist verstummt; auch Trost, Verheißung, selbst Hoffnung, die alle zwar in die Zukunft blicken, aber aus der Gegenwart, schweigen; es spricht nur die rein gegenwärtige Zukunft, der Aufruf, das „Sei bereit" der gekommenen, endlich gekommenen Stunde. Und spricht aus dem Mund dessen, der sie herbeigeführt hat, der durch alle Widersprüche seines Wesens und in den Wellengängen unsres Schicksals den Seinen die Liebe wahrt, – des Herrn der Zukunft.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DIE FROHE BOTSCHAFT / יונת רחוקים נגני היטיבי

Luz., Div. Nr. 6. Harkavy I 74f.

Dies Gedicht, an sich nicht sehr bedeutend, gehört gleichwohl an diese Stelle, um seiner Veranlassung willen. Denn wohl mit Recht – Geigers und anderer Widerspruch überzeugt mich nicht – hat sein Herausgeber Luzzatto angenommen, daß es unter dem unmittelbaren Eindruck der Nachrichten vom Auftreten eines messianischen Prätendenten, wie deren mehrere für das Jahrhundert anderweitig bezeugt sind, entstanden ist. Es ist nicht Jehuda Halevis Art, die Situationen zu seinen Gedichten zu fingieren. Und wo ein Traum oder ein Gesicht die Veranlassung ist, da sagt er es. Also wird es schon eine wirkliche, kurz oder lang geglaubte Nachricht gewesen sein.

So hätte auch Jehuda Halevi diesen Zoll seines Glaubens entrichtet. Denn die Erwartung des Messias, von der und um derentwillen das Judentum lebt, wäre ein leeres Theologumen, eine bloße „Idee“, ein Geschwätz, – wenn sie sich nicht immer wieder verwirklichte und entwirklichte, täuschte und enttäuschte an der Gestalt des „falschen Messias“. Der falsche Messias ist so alt wie die Hoffnung des echten. Er ist die wechselnde Form dieser bleibenden Hoffnung. Jedes jüdische Geschlecht teilt sich durch ihn in die, welche die Glaubenskraft haben, sich täuschen zu lassen, und die, welche die Hoffnungskraft haben, sich nicht täuschen zu lassen. Jene sind die Besseren, diese die Stärkeren. Jene bluten als Opfer auf dem Altar der Ewigkeit des Volks, diese dienen als Priester vor diesem Altar. Bis es einmal umgekehrt sein wird und der Glaube der Gläubigen zur Wahrheit, die Hoffnung der Hoffenden zur Lüge wird. Dann – und niemand weiß, ob dies „Dann“ nicht noch heute eintreten wird – dann ist die Aufgabe der Hoffenden zu Ende, und wer dann, wenn der Morgen dieses Heute angebrochen ist, noch zu den Hoffenden und nicht zu den Glaubenden gehört, der läuft Gefahr, verworfen zu werden. Diese Gefahr hängt über dem scheinbar gefahrloseren Leben des Hoffenden.

Hermann Cohen sagte einmal zu mir – er war schon über siebzig –: „Ich hoffe doch noch, den Anbruch der messianischen Zeit zu erleben.“ Damit meinte er, ein Gläubiger des falschen Messias des neunzehnten Jahrhunderts, die Bekehrung der Christen zum „reinen Monotheismus“ seines Judentums, die er in der liberalen protestantischen Theologie sich vorbereiten zu sehen meinte. Ich fuhr zusammen vor dieser Gewalt des „bald, in unsern Tagen“ und wagte nicht zu sagen, daß diese Zeichen mir keine Zeichen wären, sondern erwiderte nur, ich glaubte es nicht zu erleben. Darauf er: „Aber wann meinen Sie denn?“ Da hatte ich nicht das Herz, keine Zahl zu nennen und sagte: Wohl erst nach Hunderten von Jahren. Er aber verstand: wohl erst nach hundert Jahren, und rief: „O bitte sagen Sie fünfzig!“

Zur Übersetzung: Zeile 12: „. . . / das Haus der Liebe – weit’ es.“

HEILSRECHNUNG / יונת רחוקים נדדה יערה

Luz. Nr. 43. Harkavy I 74f.

So wird der Termin der Erlösung herangerechnet. Immer wieder. Und doch bricht jede Rechnung zusammen, so daß schon im Talmud gesagt wird, alle Ter-

mine seien verstrichen, und es bleibe nur noch die Kraft der Umkehr. Jehuda Halevis Lebenszeit fällt ja ganz in solch eine Epoche, wo der errechnete Termin verstrichen war: auf das tausendste Jahr des Exils, also nach der damaligen historischen Chronologie auf das Jahr 1068 der christlichen Ära, hatte man die Erlösung erhofft. Vierundsechzig Jahre – der Dichter umschreibt die Zahl gemäß dem Taubengleichnis des Gedichts mit dem Summenzahlwert der Buchstaben des Worts „entschwebe", was die Übersetzung natürlich nur sehr entfernt nachbilden kann, – vierundsechzig Jahre sind nun schon wieder im Elend vergangen; die verflossenen Jahre werden gezählt, die Zukunft wagt keine Rechnung mehr zu erreichen. Wagt nicht mehr? Doch grade aus der Verzweiflung an allem Errechnen schlägt, wie einst dem Propheten (Jer. 20, 9) aus seinem verzweifelten Versuch, des Namens „nicht mehr zu gedenken", die Flamme der Glaubenskraft neu empor und trägt mit letzter Gewalt das „Er komme!" des Psalms (50, 3) himmelwärts, das in dem scheinbar so künstlichen Rhythmus des Gedichts nun von Anfang an seiner Auferstehung entgegengeharrt zu haben scheint.

Zur Übersetzung: Zeile 7 vgl. Anmerkung. – Zeile 15: Es komme unser Gott ...

IM HEILIGTUM / אלהי משכנותיך ידידות

Luz., Bet. 54. Luz., Div. Nr. 51. Harkavy I 8f. Brody II 160.

Die Zionssehnsucht des jüdischen Volks ist niemals bloß die Sehnsucht des Geplagten nach Ruhe gewesen, sondern immer auch Verlangen aus gemindertem nach höherem Leben. Wenn das tägliche Gebet die Bitte, Gott möge in die große Posaune stoßen zu unsrer Befreiung, am Sabbat und Festtag, wo die Bitten irdischer Bedürftigkeit schweigen sollen, wegläßt – die Bitte um Wiederherstellung des Opferdiensts schweigt auch da nicht:

Sei hold, o du Gott unser Gott,
Deinem Volke Israel und ihrem Flehn
Und schenk neu heilgen Brauch deines Hauses Zelle.
Und Feuerbrand und Gebete der Liebe, o annimm sie in Huld, Gott,
Und allzeit leuchte auf Israels Dienst deiner Gnaden Helle.
Und mögen sehn unsre Augen,
wie du heimkehrst nach Zion erbarmungsmild.
Lob nun, ja Lob dir, o Gott,
der seinen Glanz läßt neu wohnen auf Zion.

Jehuda den Leviten versetzt sein Traum in die Mitte seiner dienenden Brüder. Er schwelgt in dem Anblick der Opfer. Sie bedeuten ihm die wiederhergestellte Unmittelbarkeit der Gottesnähe. Noch im gleichen Jahrhundert hat Maimonides, der in seinem Codex die Opfergesetze, wie sie nach Aufbau des Tempels wieder in Kraft sein würden, genau verzeichnet, in seinem philosophischen Werk, anschließend an 3. M. 17, 7, die Opfergesetzgebung als eine bloße pädagogische Konzession Moses behandelt. Heute ist sie und die Gebete um ihre Wiederherstellung eine Verlegenheit geworden, eine allgemein anerkannte bei den Liberalen, eine uneingestandene bei den Orthodoxen.

Die Gründe, die für diese Ablehnung angeführt zu werden pflegen, sind so schwach, daß sie offenbar nicht die wahren sind. Denn das Entsetzen über den „Mord unschuldiger Tiere“ ist im Munde von tätigen Nichtvegetarianern eher komisch als ernst zu nehmen. Was aber darüber hinaus angeführt wird, das trifft jeden andern sichtbaren und festgelegten Kultakt genau so wie die im Opfer geschehende anschauliche Beziehung der natürlichen Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme auf den, der die Nahrung gibt; und das ist wohl auch die Absicht.

Trotzdem aber besteht auch für den, der sich hierüber ganz klar ist, ein gefühlsmäßiger Unterschied. Die Bitte um Wiederherstellung der Opfer ist auch für ihn eine schwere Bitte. Aber sie soll es sein. Es ist der Unterschied des verordneten vom augenblicksgeborenen Gebet, daß dieses aus einer vorhandenen Not hervorgestoßen wird, jenes aber seinen Beter lehren soll, eine Not, die er sonst nicht fühlen würde, zu spüren. Dies trifft grade für die Gebete um die messianische Zeit zu, soweit sie nicht auf die bloße Erlösung von dem Druck der Gegenwart gehen. In jedes Leben, auch in das schwerste, ist der Mensch soweit eingewurzelt, daß er Grund hat, zwar teilweise Veränderung immer zu wünschen, aber eine radikale Veränderung zu scheuen. Und eine solche radikale Veränderung, die radikale Veränderung, ist die messianische Zeit, die zwar der Hölle der Weltgeschichte ein Ende setzt, aber auch ihren Zweideutigkeiten und scheinbaren Verantwortungslosigkeiten; da wird alles sichtbar, und vor dieser Allsichtbarkeit und der damit verbundenen eindeutigen Verantwortung scheut der Mensch wie – vor der Gottesnähe des Todes, die er ebenfalls ersehnen mag, ohne doch sich von der Liebe des Lebens, auch des mangelhaften und sündigen Lebens, freimachen zu können. Denn die Veränderung ist zu radikal. Er soll aber lernen, um die radikale Veränderung zu bitten, auch wenn ihm diese Bitte solange schwer fällt, bis die Veränderung eingetreten ist.

Daß Gott auch in dieser jetzigen Welt der Halbheiten, der Mischungen, der Spukhaftigkeiten bei dem Menschen ist oder vielmehr daß der Mensch bei ihm sein, zu ihm finden kann, das erfährt Jehuda Halevi, wie er aus seinem Traum wieder in diese Welt erwacht. Es wäre Lüge, wollte die Sehnsucht vergessen, was sie schon besitzt, aber es wäre der Tod, wollte der Besitz verlernen, sich zu sehnen.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

TEPPICHE SALOMOS / יריעות שלמה איך בתוך אהלי קדר

Luz., Div. Nr. 41. Harkavy I 59. Brody-Wiener 158.

Das Gedicht, das mancherorts in die Liturgie der sommerlichen Trauerzeit um die Zerstörung Jerusalems Aufnahme gefunden hat, trifft das Herz auf einem Umweg über die größtmögliche Ferne der Objektivität. Es spricht nicht aus dem Schicksal der Betroffenen heraus, sondern dramatisiert dies Schicksal zu einem Dialog zwischen den „Teppichen Salomos" und einem Wanderer, der sie in ihrer früheren Herrlichkeit kannte und ihnen nun im Beduinenzelt des Ismaeliters wieder begegnet. So wird die Klage den Teppichen, die Trauer und die Hoffnung samt dem Wissen um Israels, in kühner Wendung den Sternen (Jes. 40, 26) verglichene, Gottesnähe dem Wanderer in den Mund gelegt, und Trauer, Klage, Bewußtsein und Hoffnung kehren aus dieser Entfremdung heißer noch in die Brust des Beters zurück.

Zur Übersetzung: Zeile 17f.: „Ihr Glänzen wie einst zuerst / laß' wieder er kehren zuletzt".

NÄCHTLICHE TRÄNE / ירושלים האנחי

Harkavy I 15. Brody III 187.

Die Zionsklage, der die drei Wochen des Sommers gehören, verstummt doch das ganze Jahr nicht; sie mischt sich in jede andre Klage mit hinein. So klagt sie auch durch die Nachtklagen der Zeit vor den großen Gerichts- und Sühnetagen des Herbsts und mischt die Träne um Zion dem Bekenntnis der Sünde und die Hoffnung Zions der Bitte um Vergebung.

Zur Übersetzung: Strophe 1, Zeile 7f.: „. . ., wenn ich dein nicht gedenke". – Strophe 2, Zeile 2: „. . . Gemache." – Strophe 4, Zeile 6: „und er gibt ihr Heil aus Zion."

DIE HOHE STADT / יפה נוף משוש תבל

Luz., Bet. 53. Luz., Div. Nr. 1. Harkavy I 7. Brody-Albrecht 35. Brody II 167f. Brody-Wiener 183.

Es sind in diesem Gedicht, das anhebt mit der Psalmenvision (48, 3) der hochgebauten Stadt, Klänge, die in den Sehnsuchts- und Reisegedichten bis hin zur großen Zionide immer wiederkehren, und doch könnten sie hier noch poetische Wendungen sein, hervorgewachsen aus dem lebendigen Schrifttum, bestimmt für den kultischen Gebrauch der Sommerwochen, in den tatsächlich auch dieses Gedicht Eingang gefunden hat, – enthielte nicht die letzte Zeile eine fast schamhaft verborgene Andeutung, aus der man spürt, daß es dem Dichter, wie in späteren Jahrhunderten vielen Tausenden, persönlicher Ernst ist mit dem Wunsch, in Jerusalem zu sterben. Denn dies, und nicht, wie man denken könnte, eine Fortspinnung der vorhergehenden Doppelzeile, ist der versiegelte Sinn der schließenden Doppelzeile, die mit dem Wort für „Scholle" auf die eine der beiden einzigen Stellen seines Vorkommens in der Schrift anspielt und dabei doch vermeidet, die Anspielung durch Gebrauch andrer Worte jenes Verses dem Leser offenkundig zu machen – vom Toten sagt Hiob (21, 33): „süß munden ihm die Schollen des Tals".

Zur Übersetzung: Zeile 12: „bis ganz er ist gemischt."

ZWISCHEN OST UND WEST / לבי במזרח ואני בסוף מערב

Luz., Bet. 53. Luz., Div. Nr. 7. Harkavy I 7f. Brody II 155. Brody-Wiener 179.

Jehuda Halevis Zionssehnsucht, die Gespaltenheit der Person zwischen Ost und West, die er selber noch steigerte durch das Gelübde, das er erst in Zion lösen konnte, ist in der Geschichte des Exilsjudentums ein Wendepunkt. Ein Jahrtausend lang, nachdem die heldenhaften Zuckungen der ersten Jahrhunderte in den Lehrhallen Babyloniens verebbt waren, bleibt die Sehnsucht nach Zion ein totes Gut – „Religion". Mit dem Jahrtausend nach der Zerstörung, an dessen Beginn Jehuda Halevi geboren wurde, beginnt der Rückstrom des jüdischen Lebens ins alte Land. In historischer Breite erst ein Jahrhundert später mit der Auswanderung der französischen Gelehrten; aber Jehuda Halevis einsames Seelenschicksal ist das erste Feuerzeichen der neuen Bewegung, die dann, nur mit der einen, doch stärkenden, Atempause des nachmendelssohnschen Jahrhunderts, in der die führende West-

judenheit den Zusammenhang radikal zu verleugnen suchte, bis in unsre Gegenwart trägt.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

ANTWORT | דבריך במר עבר רקוחים

Luz., Bet. 54ff. Luz., Div. Nr. 86. Harkavy I 16ff. Brody II 164ff. Brody-Wiener 181f.

Der Entschluß des berühmten Mannes wird bekannt, und er erhält eine Abmahnung in Form einer poetischen Epistel, deren Inhalt wir nur aus seiner Antwort entnehmen können, die aber auf jeden Fall zeigt, wie ungeheuerlich sein Entschluß damals scheinen konnte.

Der Schreiber jener Epistel ist unbekannt und kommt uns doch so bekannt vor, als ob wir ihn nicht in einer, sondern in hundert Gestalten mit Namen bezeichnen könnten. Zu den ewigen Figuren des Judentums gehört eben auch der Assimilant. Und seine Argumente sind die – soll man sagen: erschreckend? – gleichen geblieben: Jerusalem geht uns heute nichts mehr an, weil, wie als David es eroberte es wieder von „Blinden und Lahmen" (2. Sam. 5, 6. 8), fremden Völkern, bewohnt wird; und dies unhistorisch-historische Argument verbindet sich, damals wie ebenfalls heute, mit dem unphilosophisch-philosophischen (nur das unpolitisch-politische fehlt, aber es wäre ja auch einem einzelnen Mann gegenüber schlecht angebracht); und die Philosophie, die herhalten muß, um der nationalen Vergeßlichkeit ein Relief zu geben, ist, damals wie heute, der Abkömmling der griechischen, die nur von anfangs- und endloser Ewigkeit weiß, nicht von einem Ewigen, der Anfang setzt und Ende.

Die Antwort schlägt mit ihrem Zitat von Ps. 122, 8f. gleichfalls sofort den unsterblichen Doppelklang der Zionsliebe, Gott und das Volk, an: um des Tempels und um der Brüder willen bleibt uns Jerusalem, was es war. Im einzelnen geht die Argumentation dann ausführlich auf den „historischen" Einwand des „Nichtmehr" ein und widerlegt ihn mit Hinweisen auf die der unsern entsprechenden Situation des „Nochnicht", nämlich die Zeit der Erzväter, denen das Land, das ebensowenig ihr Eigentum war, dennoch heilig war. Dazwischen weist sie auf die Orgien, welche die Pietät an den Toten feiert und mit denen sie sich von der echten zukunftsträchtigen Vergegenwärtigung des Lebendigen loskauft, und preist

das Land als den einzigen sichern Zufluchtsort und als die Stätte der historischen Erinnerungen sowohl wie der eschatologischen Hoffnungen. Und sie weiß sich auf der Hauptstraße, gegenüber der alle Wendungen und Einwendungen des Worts des andern nur gewundene Seitenpfade sind.

Das Wort ist vergessen, die Antwort ist geblieben.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DER PILGER / הציקתני תשוקתי לאל חי

Luz., Bet. 62f. Harkavy I 20f. Brody II 172ff. Brody-Wiener 183f.

Leicht ist Jehuda Halevi die Auswanderung nicht geworden. Was er aufgab, zeigt dies Gedicht. Und wie sich in Augenblicke des Scheidens alles hineinzusammeln pflegt, was man verläßt, und man Besessenes erst im Moment des Verlusts ganz ergreift, so umschreibt der Dichter hier in vierzehn Zeilen den Kreis des Lebens, das er all die Jahre lang gelebt und geliebt hat: Familie, Freunde, ein Schülerkreis, aus dem er ein paar Namen vergoldet, die Synagoge, der sein Dichten, das Lehrhaus, dem sein Denken geweiht war, der Rhythmus des jüdischen Jahres mit seinen Sabbaten und Festtagen, der Dichterruhm, der ihn weit im Land umwob. Nur kurz spricht er von den Mühen der Pilgerschaft, denen er sich unterwirft; schon werden sie verschlungen von dem mit allen Süßigkeiten seiner Sprache umspielten Sehnsuchtsbild dessen, was ihm am Ziele seiner Fahrt winkt. Man spürt: es ist wirklich die „Sehnsucht nach dem lebendigen Gott", die ihn eine ihm lebendige Welt klaglos – fast klaglos – aufgeben läßt. Fast klaglos – die leisen Töne der Klage, die noch in ihm klingen, bewahrt dies Gedicht.

Zur Übersetzung: Zeile 1: ... dem lebendigen Gotte. – Zeile 4: ... und meine Freunde, meine Brüder. – Zeile 21 habe ich ebenso wenig verstanden wie irgend jemand vor mir. Brodys Interpretation, die man als Übersetzer etwa wiedergeben müßte: „und ich hör auf, zu schwenzeln und scherwenzeln", geht mir gegen den Geschmack und den Zusammenhang; die Konjekturen der andern sind mir zu kühn.

LEICHT WIEGT DAS ALLES / לך נפשי בטוחה או ירדה

Luz. Nr. 9. Harkavy I 31ff. Brody II 170.

Das Gedicht hat nicht bloß das gleiche Versmaß, sondern auch den gleichen Inhalt wie das vorhergehende. Doch merkt man diese Gleichheit kaum, so ver-

schieden ist die Stimmung. Die Phantasie des Dichters fliegt hier dem trägen Gang der Dinge voraus und nimmt die Zukunft vorweg. Vorweggenommen wird das leidenschaftliche gotthörige Dein der Pilgerschaft; vorweggenommen die kunstreich beschriebenen Schrecken der Meerfahrt auf christlichem Schiff in islamische Gewässer; vorweggenommen auch, was im vorhergehenden Gedicht der ganz gegenwärtige Inhalt ist: der Schmerz um die, die er verläßt; auch der erscheint hier so, wie er ihn empfinden wird, nicht wie er ihn heut empfindet; darum statt der vielen Namen und Güter des Lebens, die jenes Gedicht mit dem Goldglanz der Scheidestunde bestrahlt, nur zwei, nur die beiden Nächsten, nur dieser innerste Ring seines Herzens, nur die Wunde, die keine Zeit verharschen lassen wird: das einzige Kind, von dem er an dieser Stelle, in diesem scheulosen Augenblick des Schmerzes verrät, was sie ihm war, und ihr Sohn, der offenbar noch jugendliche Enkel, der seinen Namen trägt. Und dann das einzige nicht in der Form der Zukunft stehende Wort des Ganzen: leicht wiegt das alles gegen deine Liebe – den Punkt der Gegenwart, der gottessehnsüchtigen Gegenwart bezeichnend, von dem aus alle Vorwegnahme geschah. Von dem aus auch die letzte geschieht, die der Erfüllung, des Ziels, wenn er sein Herz an der heiligen Stätte als Brandopfer darbringen wird – das Opfer des Herzens dem Dichter, der von Wiederherstellung der sichtbaren Opfer träumt, nicht als ihr Ersatz gemeint, sondern, so gut wie in dem prophetisch-psalmistischen Kampf um die Opfer, als Ergänzung und Überhöhung –, und die allerletzte der letzten Erfüllung und des letzten Ziels: das Grab in der heiligen Erde, das ihm die Tat seines Lebens bezeugt; denn als solche hat der Dichter, der ein so reiches Leben gelebt hatte, diesen Lebensschluß gemeint, wie er ihn als solchen in dem paradoxen und deshalb neben Platons Phädon, nein über Platons Phädon – denn kein Platon steht hier zwischen dem Sokrates des Dialogs und dem Sterbenden der Wirklichkeit – leibhaftigsten und erschütterndsten aller philosophischen Buchschlüsse, dem Schluß des Kusari, vorgedeutet hat.

Zur Übersetzung: Zeile 4: . . . in allem Unstet- und Flüchtigsein. Zeile 5f.: „über dunkler Flut" und „über Waldzypressen" ist Zusatz. Zeile 19f.: im Original umgekehrt. Zeile 23: . . . „ – er spaltet meine Leber –. Zeile 24: . . . aller Rätsel. Zeile 29f.: . . . und ansehen mein Herz für ein auf deinem Altar gebundenes Brandopfer.

DER ZWANG / יום נכספה נפשי לבית הועד

Luz., Bet. 57. Luz., Div. Nr. 8. Harkavy I 8. Brody II 167.

Und dennoch, trotz aller Pilgersehnsucht ist die Angst um das, was er aufgeben muß, um das Leben, in das ihn mehr als fünfzig Lebensjahre heimatlich verwurzeln ließen, das Grauen vor der Heimlosigkeit, noch stärker. Da geschieht etwas, was ihm das gibt, was ihm noch fehlte: den Zwang. Nun geht er gern.

Was das ist, was geschah, das verrät er nicht. Wir wissen es nicht, welches Ereignis ihm das Verlassen der Heimat lieb oder gar zur Notwendigkeit gemacht hat. Es ist schon beinahe wunderbar, daß er auch nur soviel verrät. Denn dies ist etwas, worüber die Menschen meist schweigen, obwohl vielleicht jeder es einmal erfährt. Denn es verletzt im tiefsten ihren Stolz.

Der Mensch sucht seine Ehre in der Tat. Aber es gibt in jeder solchen Tat einen Augenblick, wo dem Menschen der Mut ausgeht, grade weil er ihn ganz darangesetzt hat. Wenn an diesem Punkt nicht ein Zwang käme, welcher der Tat dennoch zur Geburt hülfe, so erblickte sie niemals das Licht der Welt. Aber dieser Zwang kommt. Der Mensch hat ein Recht darauf, das von Gott anerkannt wird. Alles Beten ist letzthin ein Beten um diesen Zwang, alles Danken ein Danken für ihn. Aber die Scham, die das Gebet umgibt, hat hier ihren Grund.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

BITTEN / אלהי אל תשבר משברי ים

Luz., Bet. 65. Luz., Div. Nr. 2. Harkavy I 23. Brody II 168.

Wie sonderbar dieses kleine Gebet auf der Meerfahrt, das Flut und Wind und Gottes Gnade nur noch als Vehikel der Sehnsucht sieht! Ist sie gestillt, – dann mag die Woge ruhn, das Meer vertrocknen. „Welt geh nicht unter, Himmel fall nicht ein, eh ich mag bei meiner Liebsten sein!"

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DIE FLUT / הבא מבול ושם תבל חרבה

Luz., Bet. 65f. Luz., Div. Nr. 3. Harkavy I 23f. Brody II 169. Brody-Wiener 183.

Unter den Gedichten dieser Seefahrt ist dies wohl das schönste. Es hält sich gleich frei von dem billigen Bombast wie von dem ebenso billigen Moralisieren,

zu denen beiden das Thema leicht verführt, und bleibt im Kreise der unmittelbarsten Tatsachen. Zu diesem Kreise gehört für den Dichter die biblische Erinnerung, die ihm durch die Einsamkeit der hohen See notwendig Gegenwart werden muß: die Sintflut. Er spricht die natürlichste Empfindung des Menschen auf dem Meere aus, das noch durch keine Natursentimentalität seines guten Gewissens beraubte Grauen. Und nimmt grade aus dieser Unvermischtheit des Gefühls das zugleich schlichteste und gewaltigste Wort und Bild. Und findet grade in dieser Reinheit der Anschauung den Mut zu dem großen Schluß, der dem Toben des ungeheuren Meeres das Jauchzen seines eignen zum Ziele pilgernden Herzens entgegenzustellen wagt – und wagen darf.

Zur Übersetzung: Zeile 4: „gings zur Stätte hin der Schmerzen?" – Zeile 6: „an wüstem Land ich mir Gefallen wüßte."

EXKURS: STURM / יועץ ומקים במרום שחקים

Luz., Bet. 74ff. Brody II 176ff. Brody-Albrecht 97f. Brody-Wiener 184ff.

Ja plant und vollbringt
auch wolkenumringt
er, – meerferne doch dringt
hin Sein Gericht.

Mannes Ruhm die Tat?
wenn ihr ferne Sein Rat
bleibts falscher Staat,
Bemühn ohn' Gewicht.

Aus Landes Haft
zum Meer froh aufrafft
sich die heldische Kraft,
die Bahn sich bricht.

Doch Sünde dreht
das Steuer; Fahrt geht
nach West hin, und seht,
wie Ost zu es sticht.

Bis er gewahrt:
nicht gelenk, nicht gelahrt
hilft zur sichern Fahrt,
und gibt nimmer die Richt'.

Einkehrend alsdann
erkennt bebend er an,
was noch mitten im Bann
sein Seufzen spricht:

Wo geh ich hin
vor Deinem Geist
und wo flieh ich, ach,
Dein Angesicht!

Hoch walln die Seen
in der Wirbel Wehn,
und meerüberhin gehn
sie getürmt, sie kraus.

Himmel schwarze Nacht,
Gewässers Toben kracht,
der Höllabgrund erwacht
mit tiefem Donnerbraus.

Der Flutkessel stöhnt,
des Meers Lärm erdröhnt,
ach weh, wer versöhnt
den ertosenden Graus.

Doch Kraft selber verschlingt
sich: der Schwall er zerspringt!
halb sinkt er, halb schwingt
er berghoch hinaus.

Das Schifflein wie es jagt
aufwärts, abwärts! es zagt
das Aug, und es fragt
der Mannschaft nach des Baus.

Mein Herz starrt wie Stein;
ich harr': lösts wer der Pein,
wie einst Mose sein
Zwiegeschwisterpaar, aus?

Ich schriee zum Herrn
wohl lautflehend, wie gern,
doch Sünden – versperrn
den Weg sie nicht?

Und rings Woge kreißt,
und Osts Hämmern zerreißt
des Schiffs Zedern und schleißt
Gischtmassen umher.

Schiffs Dorn entstrebt,
und Schiffs Kiel erbebt,
Schiffs Mast umschwebt
kein Flügelpaar mehr.

Da kocht es ohn' Feu'r;
der Mut macht sich teu'r:
sich selbst setzt das Steu'r
dem Steu'rmanne zur Wehr.

Schiffs Herr zahm und stumm,
und Schiffs Knecht lahm und krumm,
und Schiffes Mann gram und dumm,
und Schiffs Ausguck leer.

Und Schifflein – taumelt und stampft,
wie wenn Rausch es umdampft,
die Faust läßt entkrampft,
danklos, was ihr zu schwer.

Und Levjathan, Held
in Meers Flur, bestellt
in Hochzeitmahls Zelt
zu Gast sein gesamt Heer.

Und Fürst Ozeans Hand
hält gar fest ihr Pfand –
nicht gibts Unterstand,
und kein Hoffnungslicht!

Die Augen fern
schaun zu Dir auf, zum Herrn,
ja Dir opfre ich gern
der Bitten Schar.

Ich erzittre in mir
und bang steh ich hier,
und bring Schreiens Laut Dir
wie einst Jona dar.

In Schilfs Kranz das Meer –
ich denks stets, begehr
nur einzig: wie ehr
im Lied ichs wahr?

Daß Jordans Flut zurück
geströmt, draus pflück
ich mir edengleich Glück,
Ihm offenbar,

Der Naß, bittres, süßt,
daß noch hold der Tag grüßt,
der zornig und wüst,
ein Tag Haders erst war.

Die zwei Augen fliehn
empor, suchend Ihn,
des Pfade durchziehn
Wildwassers Gefahr.

Der Erde Glut –
aus seiner Wut;
er haucht: sieh da ruht
rings Flockenschicht.

Von Höhn niederwärts quoll
Wort, das friedereich scholl
in Höllengroll –
da schwieg stille die Schlacht.

Und Sturms Eifertrank
ward sahnegleich blank,
daß Furcht fern versank
und Zutrauen erwacht.

Da horcht bedrückter Schar Ohr
zu Höhn himmelempor,
und Gnadenchor
hörts nahen sacht. –

So nah' des Heils Bot-
schaft ihm, dem Volk in Not,
das müd Kerker, Despot
und Druck starr gemacht.

Abwandte die Wut
vom Knecht er, daß Mut
er neu haucht, der ruht
nun nicht in Nacht.

Die Sturm erfahren und Qual
gleich dem Schiffe, erstrahl
zum anderen Mal
in Dankespsalms Pracht:

Entschreit', Treue, aus stern-
los wolkdunkler Nacht Kern,
weil die Glorie des Herrn
dich neu umflicht!

Dies Gedicht ist seit seiner Entdeckung und Veröffentlichung durch Luzzatto vielleicht das nächst der Zionide gefeiertste Jehuda Halevische Gedicht geworden. Es verdankt diesen Ruhm sicher zum Teil der Überraschung, daß Jehuda Halevi oder gar daß „man damals“ „auch schon so etwas konnte“. Heines Nordseebilder und wohl auch die Weltlichkeitstendenzen in der neuhebräischen Dichtung haben bei der Begeisterung des neunzehnten Jahrhunderts für dies Gedicht Gevatter gestanden und spuken auch in die zahlreichen Übersetzungen hinein.

In Wahrheit ist es ein glänzendes Prunkstück, heut würde man wohl sagen: Rezitatorenstück; dichterisch steht es, um nur etwas stofflich Verwandtes zu nennen, weit unter einem kleinen Gedicht wie „Die Flut". Aber die Kunst, die Techne, Jehuda Halevis läßt sich vielleicht gerade deshalb an diesem Stück studieren.

Es ist von einer monumentalen Objektivität. Man könnte selbst zweifeln, ob es wirklich der Zionfahrt des Dichters seine Entstehung schuldet, angesichts der Himmelsrichtungen, die der vierte Vierzeiler der ersten Strophe nennt; wenn diese Abstraktion von der selbsterlebten Wirklichkeit nicht so gut in das Gedicht paßte, das mit keinem Wort den Reisezweck des Dichters erwähnt. Es ist eben ein ganz allgemeines Ich, das hier zu Worte kommt, und anfangs noch nicht einmal dieses.

Die erste Strophe ist nämlich rein gnomisch; sie nimmt den Inhalt des mit bewußtester Kunst gegliederten Ganzen in größter Allgemeinheit voraus, wie wiederum innerhalb ihrer der erste Vierzeiler, der zu dem moralischen Inhalt der Strophe die theologische Grundlage gibt. Das Subjekt der Strophe ist „der Mann". Der Mann, der voll Selbstvertrauen ausfährt und durch die Seefahrt zur Buße und zur Anerkennung des göttlichen Gerichts geführt wird, so daß er die Worte des Psalmisten (139, 7) in ihrer Wahrheit aussprechen lernt. Dann beginnt der eigentliche Inhalt des Gedichts.

Er verteilt sich auf die vier Strophen so, daß die zweite und dritte den Sturm, die vierte und fünfte die Errettung zum Gegenstand haben. Und zwar ist die Schilderung des Sturms, mit Ausnahme einer gleich zu besprechenden Stelle, ganz in der Objektivität der dritten Person gehalten, ichlos, sachlich, während in der Schilderung der Errettung die vierte Strophe die erste Person, also das Ich des Sprechers, die fünfte die persönliche, gewissermaßen anredegetragene, dritte Person des segnenden Wunsches vorwalten läßt. Und diese beiden Teile sind nun ineinander verzahnt durch dasselbe Mittel, durch das auch die beiden eben charakterisierten Hälften des zweiten Teils aneinandergenietet sind, durch ein Mittel, das, wenn es kein Produkt höchster künstlerischer Bewußtheit wäre, nur Stümperei sein könnte, und eine leicht zu vermeidende und noch dazu, damit man sie ja merke, in strenger Symmetrie über das Gedicht verteilte Stümperei: der erste Vierzeiler der dritten, der erste der vierten und der letzte der fünften Strophe, also der Mittelpunkt des ersten und die Eckpfeiler des zweiten Teils sind untereinander zusammengeschlossen durch den gleichen Reim, zum Teil sogar durch die gleichen Reimworte, deren eines, der göttliche Gnadenname „Herr", in allen dreien und nur in ihnen steht —

sonst kommt kein Gottesname in dem Gedicht vor. Die erste dieser drei, wie die Reimverbindung zweier Terzinen, über das Gedicht verteilten Stellen läßt mitten in das Toben der losgelassenen, wirklich gott- und ichlosen Elemente zum ersten Male das Ich des Gedichts und den Gottesnamen hereinfallen, diesen aber noch in der dritten Person und jenes noch zaghaft und in seinem Sündenbewußtsein sich noch nicht zum Anruf aufschwingend. Es muß noch die ganze zweite Hälfte des Sturmteils vorübergehn und sich die Selbständigkeit der Elemente bis zu den Schrecken mythischer Personifikation – die beiden Schlußvierzeiler der dritten Strophe – gesteigert haben, bis der Mensch in der höchsten Angst seine Angst, Gott anzurufen, überwindet. Den Augenblick dieses Anrufs bezeichnet nun jener Eingangsvierzeiler der vierten Strophe. Und diesen Anruf spinnt die Strophe, also die erste Hälfte des zweiten Teils, gewissermaßen die Skizze zu einem Bittgedicht in Wassersnot gebend, weiter: da das Schicksal Jonas der einzige biblische Parallelfall ist, so müssen andere Fälle, in denen sich die Macht Gottes über das feuchte Element erwiesen hat, zu Hilfe gezogen werden, die Wunder am Schilfmeer (2. M. 14) und am Jordan (Jos. 3), die Süßung der Bitter- (2. M. 15, 22–25) und das Hervorquellen der Haderwasser (2. M. 17, 1–7). Schließlich mündet das Gebet nach den Jesajaworten (43, 16) von dem Gott, der in starken Wassern Bahn macht, in der einfachen Anerkennung der göttlichen Allmacht über Wind und Wetter. Und hier, vom Schlußvierzeiler der vierten zum Eingangsvierzeiler der fünften Strophe, geschieht jene andre zuvor erwähnte völlige Reim- und fast völlige Reimwort-Gleichung, durch die der Anfang der Erfüllung zum Reim auf das Ende der Bitte wird. Und wie nun die Erfüllung sich vollzogen hat und die Wasser sich wieder verwandelt haben, gleich dem Probetrank der Eifersucht (4. M. 5), der nach dem Talmud den Leib der ungerecht Verdächtigten nicht tötete, sondern fruchtbar machte, da sieht das Gedicht in dem Geschehenen das Gleichnis der „verstürmten, gequälten" (Jes. 54, 11) Jungfrau Israel und nennt und reimt nun zum dritten Male den Namen Gottes, jetzt wieder nicht mehr in der Form der Anrede, aber nicht wie das erste Mal aus Scheu, sondern aus Gewißheit, und ruft mit der Nennung des göttlichen Namens Segen auf die nunmehr Angeredete, das Volk, herab.

Zur Übersetzung: Strophe 2, Zeile 24: der Text nennt Ahron und Mirjam (4. M. 12). – Zeile 26–28: „doch fürchte ich meine Sünden, / daß etwa mein Flehen / zur Last werde." – Strophe 3, Zeile 16: „der Späher blind." – Strophe 5, Zeile 15: im Text nur ein Gnadenengel.

ZUM HERZEN GESAGT / אמר בלב ימים

Luz. Bet. 73. Harkavy I 31. Brody II 174.

Der wesentliche Inhalt des im vorstehenden Exkurs mitgeteilten großen Hymnus hier in sechs epigrammatischen Zeilen. Und doch kein Epigramm, sondern in der Erhabenheit ihres Rhythmus mit der bald dröhnenden bald jauchzenden Wucht der zweisilbigen Zeilenschlüsse eine echte lyrische Dichtung, mehr als jener anspruchsvolle Hymnus.

Zur Übersetzung: Zeile 4: und in Ewigkeit steht sein Name fest.

STILLE NACH DEM STURM / התרדף נערות אחר חמשים

Bruchstück (Vers 65 bis Schluß)

Harkavy I 30f. Brody II 163. Brody-Wiener 181.

Diese Zeilen bilden den Schluß eines langen Gedichts, worin sich der Dichter selbst ermahnt, doch endlich den Genüssen der heimatlichen Welt abzusagen und sich zur Pilgerreise zu entschließen. Die vorweggenommene Schilderung der Unannehmlichkeiten dieser Reise, insbesondere eines Seesturms, füllt dann den größten Teil des Gedichts. Sie erinnert in ihrer technischen Meisterschaft und „Gekonntheit" stark an das im Exkurs „Sturm" mitgeteilte Gedicht, bei dem ja auch wenigstens die Vermutung, daß es schon vor der Reise entstanden sei, nicht unterdrückt werden konnte. Da aber kommen die Schlußzeilen, die, ob nun nachträglich erst unter dem wirklichen Eindruck geschrieben oder in genialer Antizipation entstanden, jedenfalls zum Größten gehören, was Jehuda Halevi gedichtet hat. Es ist ganz objektive Dichtung, Gleichnis an Gleichnis, Anschauung an Anschauung, – doch jede Anschauung schwingt in sich voll aus, es entsteht in aller Fülle kein Gedränge der Gesichte, sondern aus allen Bildern doch nur ein Bild, das des nächtlich ruhenden Meers.

Zur Übersetzung: Zeile 8: „. . . wie Flammen und wie Feuer."

AN DEN WEST / זה רוחך צד מערב

Luz. Bet. 66f. Harkavy I 24f. Brody II 171f.

So steht auch unter den Gedichten Jehuda Halevis eins „An Zephyr". Und nicht unter den Liebesliedern, sondern unter den Liedern der Pilgerfahrt, – die ja frei-

lich ebenfalls Lieder einer Liebe sind. Und an Süßigkeit gibt dieses keinem der berühmten West-Gedichte der Weltliteratur etwas nach, das die feuchten Schwingen preist, weil sie das Schiff zum Ort des Liebesjochs tragen. Das Reimwort Wind selbst hat ja im Hebräischen schon die schmelzende Süße, wie sein deutsches Bruderwort die linde Weichheit. Und aus dieser Grundstimmung eines Schwingens und Duftens, und ohne sie zu zerstören, kann der Dichter doch, wie es sein mit Kindern und Narren geteiltes hohes Amt verlangt, alles sagen, kann er unmittelbar nach dem humorvollen Achselzucken des vorletzten Zweizeilers, das die Bindung des Geschöpfs an ein „Geschöpf" belächelt, in die demütig-ernste Erhabenheit des letzten übergehn, die hinauf zu dem blickt, der – mit dem Wort des Propheten (Am. 4, 13) – „schuf die Winde".

Zur Übersetzung: Zeile 14: . . ., der zum Kochen gebracht ist. Zeile 16: bald eingeschlossen ist und bald entsendet!

IM HAFEN / הֲרָף שְׁאוֹן יָם

Luz. Bet. 77f. Harkavy I 37f. Brody I 10f.

Aber dauernder Ostwind drängt das Schiff von seinem Kurs ab und zwingt es zur Landung in ägyptischem Hafen. Aus dem offnen Meer, dessen Brausen des Dichters Ohr jetzt wochenlang erfüllt hatte, lenkt es in den Hafen von Alexandria. Und dann geschieht, was wir am wenigsten erwartet hätten: bei dem Gedanken an seinen Gastfreund, den er dort aufsuchen wird, gewinnt die süße Gewohnheit des Daseins, des alten Lebens, das er in Ägyptens glücklicher und kultivierter Judenschaft wiederfinden wird, Macht über das schwache Menschen- und Dichterherz des Pilgers, der schon alle irdische Bindung hinter sich geworfen zu haben glaubte. Schon in diesem ersten Augenblick mit solcher Gewalt, daß er bei der bloßen Vorstellung eines vertrauten Dachs schon nur mit einem Aufschrei – freilich des Jubels, aber dennoch erschütternd in seiner schrillen Plötzlichkeit – sich erinnert, daß sein Dach dort sein wird, wo keine Dächer mehr stehen. So ruft dieser Schrei im Augenblick der Landung die lebenssüchtige Seele des Landenden, der doch „morgen" weiterzufahren denkt, zurück zur selbstgesetzten Ordnung des hohen Ziels. Und dann werden dennoch aus dem „morgen" – Monate.

Zur Übersetzung: Zeile 1f.: . . . bis naht zum Kuß der Jünger Meisters Antlitz.

ÄGYPTISCHER BODEN / ראה ערים והתבונן פרזות

Luz. Bet. 109. Harkavy II 3. Brody II 180.

Wenn er so das Land, überall Gast jüdischer Großer, überall gefeiert, überall liebevoll zum Bleiben genötigt, durchzieht, kann er sich doch vor sich selber wegen der Verzögerung rechtfertigen, daß auch hier historischer Boden ist und daß die Ehre, die er Ägypten zollt, dem Schauplatz der jüdischen Urgeschichte gilt. So sehr ist dies Gedicht auf den Ton der Selbstrechtfertigung gestimmt, daß man gar vermutet hat, hier nicht die Stimme des Dichters selbst zu vernehmen, sondern eben die Mahnung eines der ägyptischen Freunde, der ihn auffordert, von dem sonderbaren Eigensinn des Pilgertums abzulassen und in ihrer Mitte zu bleiben. Eine solche Verteilung der Stimmen auf verschiedene Personen ist doch kaum nötig; das folgende Gedicht, das durch den Schluß für Jehuda Halevi gesichert ist, zeigt, wie er selber von dem Zauber des historischen Bodens ergriffen war; in ihm selbst sprechen jetzt die Stimmen, die ihn warnen möchten, ob er nicht „allzu gerecht" hatte sein wollen und ob nicht, was andern genug, auch ihm genügen müsse.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

DER STROM / אלהי פלאך דור דור ירחש

Luz., Bet. 91. Luz., Div. Nr. 47. Harkavy I 45f. Brody II 183f.

An Strömen haften historische Erinnerungen noch anders als am festen Land. Denn das Land haben die verstrichenen Jahrhunderte mannigfach verändert, obwohl, nein weil es fest ist; aber der Strom, der es durchströmt, ist, grade weil er nie, keinen Augenblick lang, derselbe war, noch heut der gleiche wie vor Jahrtausenden. So redet er noch unmittelbareres Zeugnis dessen, was an und mit ihm geschehen ist, als das Land umher.

Zur Übersetzung: Nichts zu bemerken.

HIN . . . / נטה בי אלי צען

Luz. Bet. 91f. Luz. Div. Nr. 4. Harkavy I 46. Brody II 183.

Der Strom aber grade erweckt auch die alten Sehnsuchtsklänge. Denn seine vielverzweigte Flut könnte das Fahrzeug tragen, das von dem nordöstlichen „tanitischen" Arm des Nildeltas – und Tanis ist nach der Septuaginta das biblische Zoan – auf einer der schmalen Querverbindungen den Dichter hinüber nach den

Seen der Landenge von Suez und von dort ins Rote Meer führen – könnte. So verliert er sich ganz in der Sehnsucht und vergißt einmal den Zwiespalt seines Innern. Oder sollten jene Schlußverse echt sein, mit denen das Gedicht in den Ritus der sommerlichen Trauerwochen um Jerusalems Fall mancherorts aufgenommen ist und die von den älteren Herausgebern wegen ihrer metrischen Abweichungen vom übrigen verworfen wurden, während grade diese Abweichungen eher für Echtheit, mindestens für Vertrautsein ihres Verfassers mit den Feinheiten arabischer Metrik sprechen?

Drum krankt gar sehr dies mein
Herz und bekümmert sich,
Morgen wird Nacht ja durch
mein sündig Fleisch und Blut.
Mein Busen vergehet ganz
und schmachtet zum Myrrhenberg,
Leben begehrt so nach
Hausung in Leibes Hut.

Dann würde sogar in dies Gedicht in der spondeischen Verrückung des jambischen Sehnsuchtsrhythmus das zwiespältige Bewußtsein der selbstverschuldeten Zögerung hineinhämmern.

Zur Übersetzung: Zeile 2: „Flut" ist Zusatz.

VORGEFÜHL / אם רצון נפשכם

Luz. Bet. 110. Harkavy I 161. Brody I 211.

Und dann bricht aus allem Wirrsal des Gefühls doch wieder das einfältige Wort der Wahrheit des Herzens hindurch – es kann ja nicht anders sein. Das Gedicht steht in einer poetischen Epistel, wie grade aus den ägyptischen Monaten mehrere erhalten sind; zufällig ist der Teil des Briefs vor dem Gedicht verloren, der nachher nimmt keinen Bezug darauf. Aber es ist so schon klar. Der Dichter beschwört die ägyptischen Freunde bei ihrer Freundschaft, ihn ziehen zu lassen. Diesmal kein Abwägen des Vorzugs des heiligen Landes vor den Auchvorzügen Ägyptens, kein Argumentieren, keine poetischen Höflichkeiten. Nur ganz leise Worte, aber das Herz spricht. Und die immer wieder aufbebende Sehnsucht nach dem Grab in der heiligen Erde verbindet sich nun mit der angstvollen Ahnung, es könne ihn, wenn er länger zögere, das Geschick, sein Geschick, vorher ereilen. Und Bitte,

Unruhe und Ahnung stimmen ein in das leise Gebet des Schlusses. Der so betet, hat sich – mindestens in diesem Augenblick – wiedergefunden.

Aber wie war es möglich gewesen, daß er sich verlor? Wer so fragen würde, weiß nicht, wie schmal der Raum ist, der grade im Letzten und Entscheidenden dem Menschen und seiner Freiheit gelassen ist. Wenn je ein ganzes Leben die Frucht einer einzigen Tat gereift hat, so dies. Und dennoch mußte der Zwang kommen, damit die Tat wirklich begonnen wurde getan zu werden. Und als ob Gefahr wäre, daß sie sich auch dann noch überheben könnte und des damals gelobten Danks für jeglichen Schritt, der ihr vorzuschreiten gegönnt wird, vergessen könnte, erlahmt ihr unmittelbar vor der endlichen Verwirklichung noch einmal die Kraft; die Wasser des irdischen Lebens drohen den Schwimmer aufs neue zu verschlingen, und er muß wieder, in und aus Not, beten lernen, – das Gebet der Not, das ganz plötzliche, unmittelbare, für den Beter selbst überraschende, wie es ihm hier aus der Bitte an die Freunde, der Unruhe der Füße, dem Zittern des Herzens hervorbricht, kaum in Form des Gebets, nur der Gedanke eines Gebets, ein Betenmöchten.

Gott gibt dem Menschen die Freiheit zur höchsten Entscheidung, ja grade zu ihr, nur zu ihr. Aber indem er sie gibt, behält er doch die Kräfte der Verwirklichung in seinem Schatz und spendet daraus grade dem Entschiedenen nur auf immer erneuten Anruf. Denn er will sich durch die Gabe der Freiheit nicht überflüssig machen, sondern im Gegenteil höchst notwendig. Er belehnt den Menschen mit einem Heute, und macht sich so zum Herrn des Morgen. Darum muß der Mensch um sein Heute zittern, solange noch ein Morgen kommen kann; und wenn am Anfang der Verwirklichung der gottgesendete Zwang stand, so steht am Ende, hart vor dem Ziel, als Treiberin die Angst, die gotterregte Angst, daß diesem Heute kein Morgen mehr folgen könnte. Und dann wird in dieser Angst endlich doch die Tat geboren, die das Heute ins ewige Morgen hebt.

Zur Übersetzung: Zeile 2: . . ., daß ich zu meinem Herrn gehe.

AN ZION / ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך

Luz., Div. Nr. 16. Harkavy I 10ff. Brody II 155ff. Brody-Wiener 179f. Außerdem in den üblichen Sammlungen der Klagelieder zum 9. Ab.

Dieses Klagelied wird jährlich am 9. Ab, dem Tage des Brandes des ersten und zweiten Tempels, in allen Synagogen der Welt gesagt. Es ist da nur eines in einer

Menge Geschwister, von denen noch dazu eine ganze Reihe ihm unmittelbar nachgebildet sind bis auf das Metrum, bis auf den Reim, bis auf die Anfangsworte. Denn Jehuda Halevi hat die Gattung geschaffen. Er übernahm als erster jenes Metrum der arabischen Dichtung, das in seiner Wirkung durch den Wechsel einer dreizehn- und einer vierzehnsilbigen Zeile eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem elegischen Versmaß der Alten bekommt, eine Ähnlichkeit, die doch, auch abgesehn davon, daß dort die längere Zeile den Vortritt hat, durch die ungeheure schleppende Schwere des dreihebigen Ausgangs der Endzeile wieder verschwindet. Er gab diesem Versmaß durch den gewählten Reim, obwohl er ihn auch sonst angewandt hatte, etwa in Liebesgedichten – es ist das weibliche besitzanzeigende Fürwort der zweiten Person –, vielleicht also unbewußt, einen Anklang an das Ach, mit dem die an jenem Tage verlesenen Klagelieder des Jeremia beginnen, einen Anklang, der, wie man sicher richtig bemerkt hat, dazu beigetragen hat, diesen Reim zum klassischen Reim der Klagelieder des Tages zu machen. Aber das alles ist Vordergrund. Die Wirkung des Gedichts beruht auf etwas anderem: auf der in aller Poesie immer wieder erstrebten und nur äußerst selten erreichten Realität der Anrede, also kurz gesagt auf der Wahrheit des ersten Worts: „Zion!"

Zion ist die Angeredete. Sie wird nicht etwa „personifiziert" – dazu würde gehören, daß noch von ihrem Sein vor der Anrede etwas durchklänge. Aber das ist nicht der Fall. Zion ist nur in der Anrede da, sie ist nur die Angeredete. Nicht sie, sondern alles andere, einzig der Dichter selber als der Anredende ausgenommen, sinkt in die dritte Person zurück und gewinnt Leben nur insofern es in das mehr als sechzigmal im Reim und in der Zeile wiederkehrende „deine" aufgenommen wird. Nicht bloß das Volk verliert jede andre Existenz als die der „Deinen", sondern der sonst Angeredetste, der schlechthin Angeredete, Gott selbst, ist nur der, dessen Geist auf „Deine Großen" sich goß, ist nur „Dein Erschaffer", „Deine Leuchte", der „sich Deinen Propheten und Sehern offenbarte", der – letzte Steigerung – „selber Dich zur Wohnstatt gehrt". Diese durch vierunddreißig Zweizeiler, ein zweimaliges, das erste Mal kaum merkbar kurzes Aussetzen abgerechnet, in unverminderter Glut fortbrennende Flamme der Gegenwärtigkeit – nicht der Dichter hätte die Kraft besessen, sie anzufachen, und nicht als Dichter: es sind die Jahrtausende, die verflossenen wie die künftigen, des Volkes, aus denen ihm die Kraft dieser Unmittelbarkeit zuströmt, die groß genug ist, daß ihm jene Quellen selber versinken können und nun in seitdem anhaltendem Rückstrom die Kraft

dieser Unmittelbarkeit wieder den Quellen, aus denen sie gekommen ist, jährlich zuströmt.

Jenes erwähnte zweimalige Aussetzen der Flamme des „Du“ gliedert den sonst in der Ununterbrochenheit der Klage dahinlaufenden Fluß des Gedichts. Sehnsucht ist das Wort des ersten Drittels bis zum fünfzehnten Zweizeiler, Sehnsucht, die durch Frage, Wunsch, Preis und träumende Vorwegnahme der Erfüllung hindurchgeht, bis sie – sechzehnter Zweizeiler – in einen der Sehnsucht selber vergessenden Jubelruf des Entzückens ausbricht. Eben in diesem Jubelruf erwacht sie aus der geträumten Erfüllung zum Bewußtsein des Leidens und des Ich – siebzehnter bis einundzwanzigster Zweizeiler. Dies Erwachen ist jäh genug, um, was der entzückte Traum im sechzehnten Zweizeiler nicht vermochte, einen Augenblick lang selbst sprachlich den Zauberkreis des Ich und Du zu durchbrechen: im zweiundzwanzigsten Zweizeiler redet das herausgerissene Ich nicht mehr mit Zion, sondern apostrophiert zwei Zweizeiler lang sein Leiden selber – „Becher der Leiden o laß . . .“. Aber eben in diese Apostrophe drängt sich Jerusalems Los hinein, und im vierundzwanzigsten Zweizeiler wird in erneuter Anrede, die nun bis zum Schluß vorhält, Zion wieder angesprochen: „Zion du Prachtreif . . .“. Und nun ists nicht mehr träumende Sehnsucht, aber auch nicht mehr erwachte Verzweiflung, sondern helles männliches Bewußtsein, klare begeisterte Schau, Wissen um Israels Leiden und Israels Größe, und Wissen, daß beide bestimmt sind, Zion mit ewiger Krone zu krönen. Und so dürfen die letzten Zweizeiler der Klage vergessen und den zukünftigen Jubel vorausjubeln: Selig wer harrt und erlebts und schaut.

Man pflegt die Erzählung, daß Jehuda Halevi am Ziele seiner Pilgerschaft im Angesicht der heiligen Stadt sein Lied auf den Lippen von einem Araber erschlagen sei, als Sage abzutun. Sie ist es ohne Zweifel. Aber noch weniger Zweifel ist, daß auch die Geschichte nicht viel anders gewesen sein kann. Wer dieses Gedicht gedichtet hat, den mußte es in seine Todesstunde begleiten. Es ließ keinen Raum mehr für anderes.

Zur Übersetzung: Zeile 10: „Und wo die Reinen dein sonst . . .“. Zeile 20: „. . . Gott sich offenbarte.“ Zeile 24: „mit Wehklagen“ ist Zusatz. – Seite 149, Zeile 3: „Waldland“, „Traubengärten“, „Süd“ für: Jaar, Karmel, Gilead. Zeile 21 f.: „. . . wenn ich der Ohola und der Oholiba gedenke“. Zeile 24: „wie Wall“ ist Zusatz. – Seite 150, Zeile 9f.: „Schinear und Patros . . ., wenn deine Tummim und deine Urim . . .“.

ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER ORIGINALANFÄNGE





GEDRUCKT BEI
POESCHEL & TREPTE
IN LEIPZIG









BINDING SECT. NOV 8 1974

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PJ Judah, ha-Levi
5050 Jehuda Halevi
J8A48

